

Robert Arbrisseliläinen ja Fontevraud

Muista kysyä abbedissalta lupa!

Sofia Rosenlund
Yleisen kirkkohistorian tutkielma
Elokuu 2021

Tiivistelmä

Tiedekunta: Teologinen tiedekunta

Maisteriohjelma: Teologian ja uskonnotutkimuksen maisteriohjelma

Opintosuunta: Opetus- ja kasvatustehtävien asiantuntijatyö

Tekijä: Sofia Rosenlund

Työn nimi: Robert Arbrisseliläinen ja Fontevraud: Muista kysyä abbedissalta lupa!

Työn laji: Maisterintutkielma

Kuukausi ja vuosi: Elokuu 2021

Sivumäärä: 72

Avainsanat: Robert Arbrisseliläinen, Fontevraud, Ranska, 1100-luku, luostarit, kaksoisluostarit, nunnat, abbedissat

Säilytyspaikka: Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia

Muita tietoja:

Tiivistelmä: Käsittelen maisterintutkielmassani ranskalaista Fontevraudin yhteisöä ja sen perustajaa Robert Arbrisseliläistä. Fontevraud oli vuonna 1101 naisille ja miehille perustettu luostariyhteisö. Yhteisö mieselementistään huolimatta oli naisten johtama; yhteisön ylimpänä auktoriteettina toimi abbedissa, ja kaikkien yhteisön jäsenten sukupuolesta riippumatta tuli hyväksyä hänen valtansa. Käsittelen tutkielmassani erityisesti tätä yhteisön valtahierarkiaa. Etsin vastausta siihen, kenelle valta annettiin, ja miten se ilmaistaan keskiaikaisissa lähteissä. Lähteinäni toimivat yhteisön säännöt, Robertista pian tämän kuoleman jälkeen kirjoitetut kaksi elämäkertaa sekä kaksi Robertille tämän elinaikana osoitettua kriittistä kirjettä. Tutkimusmenetelmänäni käytän lähteiden perusteellista lukemista ja arviointia, mitä täydennän tutustumalla aiheestani tehtyyn aiempaan tutkimukseen.

Fontevraudin synty ajoittuu aikaan, jolloin Euroopan kristillinen elämä oli muutoksen keskellä. Gregoriaaninen reformi oli tuolloin hyvin keskeinen muutokseen pyrkivä ilmiö. Reformi vaikutti myös Robertin elämään, ja hän tuki sen tavoitteita urallaan. Reformi on keskeinen myös naisnäkökulmasta, sillä sen on usein katsottu heikentäneen naisten asemaa ja sisältäneen naisvastaista retoriikkaa. Naisvastaisuudesta todella löytyy esimerkkejä reformien ajoilta, mutta aivan niin synkkää aika ei välttämättä todellisuudessa ollut. Aikaa kuvaa myös naisluostarien määrän kasvu, yksittäisten miesten lämpimät suhteet naisten tai naisyhteisöjen kanssa sekä luostari liikkeit, kuten Fontevraud ranskassa sekä Sempringham englannissa, joissa naisten hengellinen elämä oli keskiössä.

Tutkimukseni osoittaa, että Fontevraudissa valta keskitettiin hyvin vahvasti naisille. Tämä ilmaistaan hyvin selvästi keskiaikaisissa lähteissä. Ylimpänä auktoriteettina toimi abbedissa, mutta myös yhteisön priorissalla abbedissasta seuraavana auktoriteettina oli merkittävä asema. Miesten asema yhteisössä oli naisille alisteinen, mikä ilmaistaan selvästi; heidän tuli olla tyytyväisiä siihen, mitä yhteisön naiset heille tarjosivat ja hyväksyä abbedissan valta yhteisön johtajana. Miehillä oli myös oma priorinsa, mutta lähteiden perusteella myös hänen tuli alistua abbedissan tahtoon. Abbedissan ja priorissan valta ulottui Fontevraudin yhteisön lisäksi koko sääntökuntaan, johon kuului useampia prioraatteja.

Sisällys

1. Johdanto	1
1.1 Tutkimustehtävä.....	1
1.2 Aiempi tutkimus	2
1.3 Lähteet.....	4
1.4 Cura monialium, kaksoisluostarit ja luostarien naisten yläluokkaiset taustat.....	8
1.5 Ajan reformit ja niiden suhde naisiin, nunniiin ja naisluostareihin sekä muutokset luostarien perustajien taustoissa	12
1.6 Naisluostarien määrät ja kehitys	17
2 Robert Arbrisseliläinen	20
2.1 Robertin tausta, opinnot ja ura, häntä vastaan esitetty kritiikki sekä suhteet yläluokkaan	20
2.2 Robert ja cura monialium	27
3 Fontevraud	31
3.1 Yhteisön synty ja rakenne	31
3.2 Yhteisön arkkitehtuuri, naisten aseman ja Robertin näkemysten merkitys yhteisön omalaatuisuudelle ja menestykselle	39
3.3 Yhteisön johtaminen, miesten ja naisten yhteiselo, sopiva käyttäytyminen ja valvonta keskiaikaisissa lähteissä	46
3.4 Miesten alisteinen asema.....	58
4 Johtopäätökset	62
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	67
Painetut lähteet.....	67
Kirjallisuus	67

1. Johdanto

1.1 Tutkimustehtävä

Tutkielmani aiheena on Robert Arbrisseliläinen (syntyi noin vuonna 1045¹ ja kuoli vuonna 1116²) ja hänen perustamansa Fontevraudin luostari. Hän perusti sen joko vuonna 1100 tai 1101.³ Tämä luostari oli tarkoitettu sekä miehille että naisille, ja sitä johti abbedissa. Myös yhteisön miesten tuli olla kuuliaisia abbedissalle.⁴ Se asutti nunnia ja munkkeja 1700-luvun lopulle asti.⁵ Luostarilla oli myös useita prioraatteja – noin 150, joita löytyi Ranskasta, Englannista sekä Espanjasta.⁶ Tarkastelen sitä, millaiseksi Robert suunnitteli sen asukkaiden väliset suhteet ja erityisesti sitä, kuinka hän asetti koko yhteisön naisten ja abbedissan johdettavaksi. Tarkka tutkimuskysymykseni on seuraava: miten Robert määritteli naisten roolin koko yhteisön – niin naisten kuin miestenkin – johtajina. Tämä pääkysymykseni kattaa yksityiskohtaisempia kysymyksiä ja aiheita. Esimerkiksi yhteisön abbedissan rooli on keskeinen teema; ylin auktoriteetti yhteisössä kuului hänelle, ja myös miesten tuli hyväksyä hänen asemansa. Yleinen kiinnostus kaksoisluostareita kohtaan johdatti minut Robertin ja hänen yhteisönsä äärelle. Hän vaikutti mielenkiintoiselta ja hieman kummalliselta hahmolta, mikä innoitti minua kirjoittamaan hänestä. Erityisesti se, kuinka valta keskitettiin naisille, tuntui kiehtovalta ja tutkimuksen arvoiselta.

Tutkimusmenetelmässäni kaksi keskeistä elementtiä ovat lähteiden tarkka lukeminen sekä tutkimuskirjallisuuteen tutustuminen. Etsin lähteitä lukemalla vastauksia kysymyksiini ja pohdin löytöjäni tutkimuskirjallisuuden valossa. Tutkimuskirjallisuuden kautta tutustun Robertista ja hänen yhteisöstään tehtyyn aiempaan tutkimukseen sekä siihen historialliseen kontekstiin, jossa Robert toimi. Kontekstin ymmärtämisen kautta pystyn arvioimaan sitä, miten hänen toimintansa liittyi ajan laajempiin trendeihin ja toisaalta myös sitä, millä tavoin se oli poikkeuksellista.

Työni rakenne käsittää johdannon, jonka aloitan käsittelemällä aiheesta aiemmin tehtyä tutkimusta ja esimerkkejä siihen liittyvistä keskeisistä tutkijoista. Tämän jälkeen esittelen käyttämäni lähteet. Lähteiden jälkeen käsittelen tutkimukseni keskeisiä termejä ja luostarien naisten taustoja, minkä jälkeen siirryn puhumaan tutkimukseni aiheen ajan

¹ Dalarun 2006, 10.

² Dalarun 2006, 4.

³ Gold 1985, 93.

⁴ Griffiths 2013, 455.

⁵ Esperdy 2005, 79.

⁶ Dalarun 2006, 1.

merkittävistä reformeista ja niiden vaikutuksesta naisten ja naisluostarien tilanteeseen. Viimeisenä esittelen yleisesti naisluostarien määriä ja erityisesti niiden määrän kasvamista Euroopassa sekä sitä, millaisia erilaisia trendejä tuolloin vaikutti, ja miten ne liittyivät tutkimukseni aiheeseen.

Johdannon jälkeen käsittelen Robertia ja hänen elämäänsä ja ajatuksiaan erityisesti Fontevraudin perustamisen ja hallinnon näkökulmasta tarkasteltuna. Tässä osassa keskeistä on myös Robertia kohtaan esitetty kritiikki sekä hänen suhteensa aikansa valtaapitäviin. Kolmannessa osassa käsittelen Fontevraudin yhteisöä: sen syntyä, kehitystä, hallintoa, sääntöjä sekä arkkitehtuuria. Esimerkiksi yhteisön säännöt ja arkkitehtuuri kertovat meille paljon siitä, miten valta jakautui yhteisössä, ja millä tavalla sukupuoli näkyi sen jokapäiväisessä elämässä. Tutkielmani loppuun olen koonnut läpi tutkielman tekemiäni johtopäätöksiä, joilla pyrin vastaamaan tutkimuskysymykseeni. Tutkielmani on rajattu tähän yhteen yhteisöön ja sen perustajaan. Ajallisesti tutkimukseni keskittyy yhteisön syntyyn ja sen alkuvaiheisiin.

1.2 Aiempi tutkimus

Yksi merkittävä Robertia sekä Fontevraudia käsitellyt tutkija on Jacques Dalarun. Hänen roolinsa on merkittävä jo siitä syystä, että opiskeluaikanaan hän teki aiheen kannalta äärimmäisen merkittävän löydön: Robertin elämäkertojen 1500-luvun tienoilta säilyneet ranskankieliset käännökset, joista toinen, Andrén kirjoittama teos, osoittautui silloin olemassa ollutta latinankielistä tekstiä huomattavasti pidemmäksi. Venarden mukaan Dalarun päätteli käännöksen olevan uskollinen Andrén alkuperäiselle latinankieliselle tekstille.⁷ Tästä syystä tutkielmassani Andrén teosta on luettu sekä latinan- että ranskankielisenä. Uusi materiaali tarjosi tietoa erityisesti Robertin viimeisistä päivistä, kuolemasta ja hautaamisesta.⁸ Dalarun on kirjoittanut kattavan esityksen Robertin elämästä kirjassaan *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, And Salvation in the Middle Ages*, jonka Bruce Venarden englannin kielelle kääntämää versiota itsekkin luin ja hyödynsin tutkielmassani.

Dalarun on kuvannut Robertia ranskankielisellä termillä ”auberge espagnol” (engl. Spanish inn). Tällä hän viittaa ajatukseen siitä, kuinka aiheesta löydetään sellaista, mitä sinne tuodaan. Hän mainitsee esimerkiksi kommunistisen Itä-Euroopan historioitsijat, jotka

⁷ Dalarun 2006, xix (johdanto).

⁸ Dalarun 2006, xix–xx (johdanto).

saattoivat nähdä Robertin sanoman ilmaisevan halua korjata tai lopettaa yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuus.⁹

Dalarunin lisäksi Robertia ovat tutkineet myös lukuisat muut tutkijat, jotka ovat painottaneet tämän elämän eri aspekteja. Venarden mukaan 1800-luvulta eteenpäin yksi lähestymistapa on ollut käsitellä Robertia naisnäkökulmasta ja jopa jonkinlaisena varhaisena feministinä. Tällaiset näkökulmat ovat perustuneet pitkälti historioitsija Jules Micheletin ajatuksiin. Michelet korosti Robertin merkitystä ranskalaiselle sivilisaatiolle ja erityisesti tämän merkitystä naisten uskonnolliselle elämälle. Toinen merkittävä lähestymistapa, joka edellisen tavoin vaikutti 1800-luvulta eteenpäin, puolestaan on korostanut Robertin kritiikkiä köyhyyttä ja etuoikeuksia vastaan ja tämän halua vapauttaa sorretut.¹⁰ Feministinen näkökulma on muuttunut ajan saatossa, ja myös muunlaiset korostukset ovat päässeet esille. Dalarunin mukaan jo esimerkiksi vuonna 1978 Jacqueline Smith argumentoi Robertin roolin Fontevraudin menestykselle olleen loppujen lopuksi melko pieni, ja että sen perustaminen oli todennäköisesti vain kiertotie hänen erakon urallaan, jossa naisten asema ei välttämättä ollut prioriteettina.¹¹

Tässä tutkielmassa perehdytään esimerkiksi Penny Schine Goldin, Loraine Simmons, Gabrielle Esperdyn, Bruce Venarden, Fiona Griffithsin, Carl Jr. Kelson, W. Scott Jesseen, Annalena Muellerin sekä J.M.B. Porterin tekemään tutkimukseen. Goldin tutkimuksessa keskeistä on ollut Fontevraudin institutionaalinen rakenne, jossa sukupuolten roolit olivat tarkkaan määrättyt, ja jonka Gold on nähnyt yhtenä syynä yhteisön menestykselle.¹² Sekä Loraine Simmons¹³ että Gabrielle Esperdy¹⁴ ovat lähestyneet aihetta arkkitehtuurin näkökulmasta. Tässä keskeisiä ovat olleet sukupuolten roolit ja erotteleminen, jotka näkyivät tavassa, jolla yhteisö rakennettiin. Venarde on käsitellyt laajasti Robertin ajan ranskalaista yhteiskuntaa ja sen erilaisia virtauksia, jotka olivat kytköksissä tähän mielenkiintoiseen perustajaan.¹⁵ Fiona Griffiths puolestaan on lisännyt aiheen monipuolisuutta vertailemalla Robertia ja Fontevraudia toiseen sen ajan perustajaan ja yhteisöön: Pierre Abélardiin ja Paracleten luostariin.¹⁶ Kuten myöhemmin tulee esiin, näiden kahden miehen ajatusten ja tekojen välillä oli paljon yhtäläisyyksiä. Tämän lisäksi Griffiths

⁹ Dalarun 2006, 6.

¹⁰ Dalarun 2006, xxi (johdanto).

¹¹ Dalarun 2006, xxiv–xxv (johdanto).

¹² Gold 1985.

¹³ Simmons 1992.

¹⁴ Esperdy 2005.

¹⁵ Venarde 1997.

¹⁶ Esim. Griffiths 2004.

on kirjoittanut myös esimerkiksi ajan reformeista, niihin liittyneestä retoriikasta sekä näiden vaikutuksesta naisiin.¹⁷ Myös Kelso on tutkimuksessaan vertaillut Fontevraudia ja Paracletea ja tuonut esiin niiden samankaltaisuuden.¹⁸ Jesseen näkökulma on hieman erilainen, sillä hän on lähestynyt Robertia tutkimalla tämän yhteyksiä aikansa merkittäviin aatelisiin.¹⁹ Pitkälti hänen tutkimukseensa perustuu tutkielmani osa, jossa käsittelen Robertin ja valtaapitävien suhteita ja mahdollisia syitä siihen, miksei Robertia kaikesta eriskummallisuudestaan huolimatta julistettu harhaoppiseksi. Mueller on käsitellyt Fontevraudin omalaatuisia piirteitä sekä myöhemmin liikkeessä tehtyä reformia.²⁰ Jälkimmäistä aihetta en tässä tutkielmassa käsittele, sillä tutkimukseni rajoittuu yhteisön syntyaikoihin. Porter puolestaan on käsitellyt pyrkimyksiä saada Robert kanonisoitua.²¹ Kuten yhteisössä tehdyt uudistukset, myös nämä pyrkimykset ajoittuvat liian kauas tutkimukseni aikarajauksesta, mutta hänen artikkelistaan löytyy myös paljon sellaista, mitä voin omassa tutkimuksessani hyödyntää.

1.3 Lähteet

Dalarun ja Venarde ovat merkittävät tutkijat työlleni myös siksi, että he ovat olleet mukana työstämässä tutkimuksessani käyttämäni kirjaa *The Two Lives of Robert of Arbrissel, Founder of Fontevraud: Legends, Writings, and Testimonies* (käytän kirjasta viitteissä lyhennettä TLRAFF), johon kaikki lähteeni ovat koottu. Lähteinäni ovat Fontevraudin luostarisäännöt, Robertista kirjoitetut kaksi elämäkertaa sekä kaksi Robertille osoitettua kriittistä kirjettä. Fontevraudin luostarisäännöt valikoituivat lähteiden joukkoon, sillä toivoin löytäväni niistä vastauksia siihen, kenelle valta yhteisössä annettiin, ja miten vallan jakamisen käytännössä toivottiin toteutuvan. Elämäkerrat valikoituivat mukaan samasta syystä: halusin niitä tutkimalla selvittää yhteisön valtarakenteita sekä tämän lisäksi sitä, millaisia syitä Robertilla mahtoi olla auktoriteettiin liittyneiden päätöstensä taustalla. Robertin mahdolliset syyt päätöksilleen ei kuitenkaan ole ensisijainen tutkimuskysymykseni, vaikka tätä aihetta hieman käsittelen. Robertille osoitetut kaksi kirjettä puolestaan valikoituivat mukaan, koska toivoin niiden kuvaavan Robertin toimintaa ja päätöksiä aikalaistensa silmissä. Tämä voi paljastaa meille jotain siitä, miten naisille keskitetty valta sopi tai ei sopinut ajan trendeihin ja käytäntöihin.

¹⁷ Esim. Griffiths 2008.

¹⁸ Kelso 1991.

¹⁹ Jessee 1994.

²⁰ Mueller 2013.

²¹ Porter 1997.

Fontevraudin säännöistä on säilynyt useampia versioita. Kaksi merkittävintä kokoelmaa on koottu vertailemalla eri versioita. Käyttämäni kirja esittää alkuperäiset säännöt niistä tehdyn ensimmäisen kriittisen edition muodossa. Nämä säännöt ovat Robertin vuosien 1106–1112 välillä laatimat. Ne viimeisteltiin luostarin abbedissan, Pétronillen, toimesta joskus vuoden 1115 jälkeen. Nämä säännöt sopivat yhteen yhteisön organisaation kanssa, jota kuvataan Robertista kirjoitetuissa elämäkertoissa. Toinen versio koostuu toisen abbedissan, Mathilden, vuosien 1149–1150 välillä uudelleen muotoilemista säännöistä. Paavi Eugenius III hyväksyi tämän kokoelman vuonna 1150. Tätä kokoelmaa muokattiin vähän myös vuonna 1155.²² Näiden kahden version lisäksi tarkastelen myös sääntöihin tehtyjä lisäyksiä, joita on yhteensä kahdeksan. Gold viittaa Johannes von Walteriin kertoessaan näiden sääntöjen mahdollisesti ajoittuvan vuoden 1150 tienoille.²³

Rennesin Marboden kriittinen kirje Robertille ajoittuu vuosien 1098–1100 välille. Kirjeessään Marbode varoittaa Robertia esimerkiksi vetoamalla Raamatun teksteihin. Tekstistä on säilynyt kaksi versiota, joista toinen on vanhempi ja hiukan pidempi. Kirjettä on pidetty aitona 1700-luvulta lähtien, vaikka 1600-luvulla Fontevraudin puolustajat kyseenalaistivat sen aitouden.²⁴ Käytän tutkimuksessani kirjeen vanhempaa versiota. Toinen Robertille osoitettu kirje, jota käytän tutkimuksessani, on Vendômen Geoffroin vuonna 1106 kirjoittama. Kirjeessään Geoffroi ilmaisee huolensa ystävästään ja yrittää saada tämän korjaamaan tapojaan. Fontevraudin puolustajat kyseenalaistivat myös tämän kirjeen aitouden 1600-luvulla, ja abbedissa Jeanne-Baptiste de Bourbon jopa yritti saada sen hävitettyä. Vasta 1800-luvulla Jules de Pétignyn analyysin seurauksena kiistat sen aitoudesta loppuivat.²⁵

Dalarun kertoo, että Robertista on kirjoitettu kaksi elämäkertaa, joista käytetään latinankielistä termiä *vitae* (yks. *vita*). Viitteessä hän kertoo, että termi *vita* on keskiaikainen latinankielinen termi, jolla tarkoitetaan pyhästä ihmisestä – usein pyhimyksestä – kirjoitettua elämäkertaa.²⁶ Näistä ensimmäisen (*Historia Magistri Roberti*) kirjoitti Dolin arkkipiispa Baudri de Bourgueil luultavasti vuonna 1119 abbedissa Pétronillen aloitteesta. Tämän elämäkerran ensisijaisena tehtävänä oli vastata Marboden Robertille ennen Fontevraudin perustamista osoittamaan kritiikkiin.²⁷ Elämäkerta kuvailee Robertin elämää tämän nuoruudesta aina tämän kuolemaan saakka, ja siinä ei painoteta yhteisön miesten alistumista

²² TLRAFF II, 329.

²³ Gold 1985, 98.

²⁴ TLRAFF III, 503.

²⁵ TLRAFF III, 559.

²⁶ Dalarun 2006, 3.

²⁷ TLRAFF I, 17.

abbedissan johdon alle.²⁸ Baudri oli aiemmin toiminut apottina Saint-Pierre de Bourgueil nimisessä luostarissa, minkä jälkeen vuonna 1107 hän onnistui saavuttamaan arkkipiispan työn Dolissa, joka sijaitsee Bretagnessa. Elämäkerta kirjoitettiin Robertin kuoleman jälkeen, jolloin Baudri oli jo yli 70-vuotias.²⁹ Porterin mukaan on selvää, että Baudri uskoi Robertin olevan pyhimys. Porter jatkaa kertoen, että Baudrin kirjoittama teos on samantyylinen ajan hagiografioiden kanssa.³⁰

Toisen elämäkerran (*Supplementum Historiae Vitae Roberti*) kirjoitti André, joka oli yhteisön prior.³¹ Hän keskittyy Robertin elämän viimeisiin kuukausiin ja painottaa abbedissan valtaa.³² Dalarun hyväksyy André'n kirjoittajaksi, vaikka huomauttaa tekstin itsessään olleen anonyymi. Hänen mukaansa toisen elämäkerran taustalla oli Pétronillen halu viimeistellä ja korjata edellistä elämäkertaa.³³ Myös Porter käsittelee syitä toisen elämäkerran kirjoittamiseen. Hänen mukaansa se, ettei ensimmäisessä elämäkerrassa käsitellä vallan asettamista naisille, saattoi tarjota välineitä niille, jotka vastustivat Pétronillen auktoriteettia yhteisössä; Porterin mukaan useat yhteisön miehet näyttävät syyllistyneen tällaiseen. Tämä on saattanut synnyttää halun kirjoittaa uusi elämäkerta. Porter kuitenkin tuo esiin sen, että on esitetty myös niin, ettei Pétronille olisi tehnyt aloitetta elämäkerran kirjoittamiseksi. Porterin mukaan tätä teoriaa tukee se, että elämäkerrasta puuttuu omistuskirjoitus Pétronillelle sekä se, ettei elämäkerrassa juurikaan ylistetä häntä. Toisaalta Porter kertoo Jean-Marc Bienvenun ranskankieliseen tutkimukseen viitaten, että kuolevan Robertin ja Pétronillen tapaamisen kuvaaminen on voinut olla tietoinen valinta kirjoittajalta, millä on haluttu korostaa Robertin viimeisiä ohjeita abbedissalle. Porterin mukaan André'n teos tarjosi Pétronillelle mahdollisuuden vedota Robertin sanoihin perustellessaan omaa valtaansa. Joka tapauksessa André'n teos on usein nähty, kuten Porter kertoo, jatkona Baudrin kertomukselle ja kertovan yksityiskohtaisemmin Robertin elämän loppuvaiheista.³⁴

Molemmat elämäkerrat ovat säilyneet keskiranskankielisenä käännöksenä 1500-luvulta. Tämä on vanhin niistä säilynyt versio. Elämäkertoista on säilynyt myös latinankielisiä versioita 1600-luvulta. Latinankieliset versiot ovat uudistettuja tai muokattuja

²⁸ TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 130–186.

²⁹ Dalarun 2006, 4.

³⁰ Porter 1997, 364.

³¹ TLRAFF I, 17.

³² TLRAFF I, *Supplementum Historiae Vitae Roberti*, 190–298.

³³ Dalarun 2006, 4–5.

³⁴ Porter 1997, 364–365.

versioita alkuperäisistä keskiaikaisista teksteistä, ja näissä Andrén kirjoittaman elämäkerran loppuosa on lyhennetty.³⁵

Lähteitä lukiessa mielessä on syytä pitää lähdekritiikki. Sisäinen lähdekritiikki tarkoittaa lähteen sisällön tulkitsemista. Se ei tarkoita pelkästään esimerkiksi lähteen kääntämistä, vaan historioitsijan on ymmärrettävä myös konteksti, jossa ne ovat syntyneet, jotta hän voi ymmärtää, mihin sanoilla silloin viitattiin. Sanat saattavat myös esimerkiksi muuttaa merkitystään ajan saatossa. Myös esimerkiksi lähteen kirjoittajan motiiveja ja ennakkoluuloja on hyvä pohtia.³⁶

Pyrin huomiomaan näitä seikkoja omassa työssäni. Erityisesti Robertista kirjoitettuihin elämäkertoihin suhtaudun varovaisesti. Yksinkertaisimmin elämäkerta voidaan määritellä kertomukseksi yhden henkilön elämästä, jonka on kirjoittanut joku muu kuin tuo henkilö itse. Elämäkertojen piirteet ovat vaihdelleet ajan saatossa. Esimerkiksi keskiaikaiset hagiografiat sankareista ja pyhimyksistä sisältävät noiden henkilöiden ylistystä ja ihannointia, ja niiden tarkoituksena oli ohjeistaa yleisöään.³⁷ Hagiografia eli pyhimyselämäkerrallinen kuvaustapa oli 1000–1100-luvulle asti melko kaavamaisista. Niissä esimerkiksi usein kuvattiin henkilön elämää lapsuudesta lähtien. Pyhyys oli osa henkilön elämää jo tuolloin. Sydänkeskiajalla tapahtui muutos, jossa hagiografioiden kaavamaisuus väheni ja seikkaperäisyys lisääntyi. Taustalla oli se, että ne kuvasivat usein ihmisiä, jotka olivat kuolleet hiljattain, ja näin niiden piti kuvata heidän elämänsä tavalla, joka vastasi hänet tunteneiden vielä elossa olevien kokemuksia. Myös yksilölliset piirteet lisääntyivät, ja tarinoiden keskiöön saattoi päästä alempienkin yhteiskuntaluokkien edustajia. Näistä uudemmista elämäkertoista löytyy enemmän historiallista kuvausta. 1100-luvun lopulta alkaen pyhimyukseksi julistaminen vaati paavin hyväksynnän, mutta tästä huolimatta paikallisesti kunnioitetuista kirjoitettiin edelleen elämäkertoja, vaikka virallisten pyhimysten määrä väheni. Pyhimyselämäkertojen yleisöä ohjeistavan luonteen takia niillä on pyritty opettamaan ihmisiä, innostamaan kristilliseen elämään sekä torjumaan harhaoppeja.³⁸

Neil Allies kertoo, että luostarisääntöjä on tutkittu tyylinsä ja genrensä näkökulmasta vain vähän. Hänen mukaansa yksi syy tähän on niiden luonne, jota hän kuvailee englanninkielisellä termillä ”technical”.³⁹ Viitteessä hän kertoo, että sanalla viitataan tässä tapauksessa tekstiin, joka on kirjoitettu jostain tietystä aiheesta, ja joka on merkityksellinen

³⁵ TLRAFF I, 17.

³⁶ Tosh 2015, 104–106.

³⁷ Possing 2014, 65.

³⁸ Salmesvuori 2013, 34–36.

lähinnä vain sille yleisölle, jolle se on kohdistettu, ja että tällaisten tekstien tutkimus on tyypillisesti liitetty yksinkertaisen kielenkäytön tutkimukseen.⁴⁰ Allies kertoo, että luostarisääntöjä on usein tutkittu vain filologisesta näkökulmasta niiden kielen oletetun yksinkertaisuuden vuoksi, ja että tutkijat ovat usein lähestyneet niitä siitä näkökulmasta, mitä ne voivat tarjota esimerkiksi puhutun kielen tutkimukselle. Allies kertoo myös, että luostarisäännöt, kuten Isidorus Sevillalaisen kokoama sääntö, kuitenkin ovat kirjoitettu tietylle kuulijakunnalle kielellä, jota myös ne, jotka eivät olleet korkeasti koulutettuja tai edes luku- ja kirjoitustaitoisia, pystyivät ymmärtämään. Luostarisäännöille tyypillisiä piirteitä ovat esimerkiksi lyhyet lauseet sekä imperatiivi, jolla puhutellaan lukijaa suoraan.⁴¹ Luostarisääntöjen kielen piirteet eivät ole tutkimukselleni keskeistä, mutta voisi olettaa, että myös Fontevraudissa oli asukkaita, jotka tarvitsivat mahdollisimman yksinkertaiset ohjeet esimerkiksi koulutuksen vähyyden tai sen täydellisen puuttumisen vuoksi.

1.4 *Cura monialium*, kaksoisluostarit ja luostarien naisten yläluokkaiset taustat

Tutkimukseni keskeisimpiä termejä ovat *cura monialium* sekä kaksoisluostari. Ensin mainittu nousee esiin useissa eri kappaleissa, minkä takia pidän sitä hyvin merkittävänä terminä. Jälkimmäinen on merkittävä Fontevraudin luonteen vuoksi; luostari oli sekä naisille että miehille tarkoitettu yhteisö. Termi on kuitenkin hyvin ongelmallinen, ja tästä syystä tarkastelen sitä tarkemmin. Käsittelen myös hieman sitä, millaisia tuon ajan tyypilliset nunnat sekä abbedissat olivat, ja tämän jälkeen kahdessa seuraavassa kappaleessa käsittelen naisten luostarielämän kehittymistä ja sen kannalta keskeisiä ilmiöitä.

Goldin mukaan elämä luostareissa tarjosi naisille mahdollisuuksia suurempaan autonomiaan ja opiskeluun, mutta toisaalta keskiajan nunnien elämään liittyi myös paljon rajoitteita. Keskiajan nunnat harvoin saavuttivat täydellistä autonomiaa miehistä, ja naisten astumista luostarielämän piiriin rajoittivat myös ajatukset naisten heikkoudesta, mihin kuului ajatus naisten kyvyttömyydestä hoitaa omia asioitaan. Riippuvaisuus miehistä näkyi ensinnäkin tietty hengellisellä tavalla, sillä vain miehet saattoivat olla pappeja; naisluostarien oli välttämätöntä löytää pappi tai pappeja hoitamaan säännöllisesti heidän hengellistä elämäänsä.⁴² Johnsonin mukaan heitä tarvittiin sakramenttien toimittamiseen, mutta tämän lisäksi myös esimerkiksi maallisten asioiden hoitamiseen. Jälkimmäinen tosin ei vaatinut

³⁹ Allies 2010, 1.

⁴⁰ Allies 2010, 15.

⁴¹ Allies 2010, 1–3.

⁴² Gold 1985, 76.

pappisvihkimystä, mutta he kuitenkin päätyivät helposti huolehtimaan myös tuollaisista tehtävistä. Johnson kertoo myös, että käytännössä monet naisluostarit toimivat pienemmällä määrällä pappeja kuin tarve todellisuudessa oli.⁴³

Goldin mukaan nunnien huolenpidosta käytetään usein nimeä *cura monialium*. Sillä viitataan miesten naisille tarjoamaan tukeen niin hengellisissä kuin maallisissakin asioissa.⁴⁴ Termiä alettiin käyttää 1200-luvulla.⁴⁵ Gold kertoo, että naisten riippuvaisuus miehistä saattoi toisinaan johtaa miesten heihin kohdistamaan valvontaan. Tämä saattoi tapahtua esimerkiksi niin, että joskus apotista, jonka luostarista nunnat saivat apua hengelliseen elämäänsä, tehtiin nunnaluostarin hengellinen johtaja, joka oli abbedissaa tai priorissaa ylempi auktoriteetti. Joskus nunnaluostarin maallisia asioita valvomaan saatettiin myös nimittää prokuraattori usein jonkun ulkopuolisen miespuolisen auktoriteetin toimesta.⁴⁶

Johnson esittää, että ajan kuluessa naisten yhteisöihin ja niistä huolehtimiseen alettiin suhtautua kielteisemmin. Useat munkit alkoivat kokea huolenpidon työläänä ja miesten yhteisön omia resursseja rasittavana. 1100-luvun puolivälin jälkeen apottien vaikutus naisten yhteisöihin näyttää olleen melko kielteinen verrattaessa piispoihin, joiden kanssa nunnaluostarit näyttävät pärjänneen paremmin. Taustalla oli mahdollisesti se, ettei nunnien valvonta aiheuttanut piispalle suuria kuluja. Luostarit itseasiassa maksoivat piispalle tämän suorittamista vierailuista. Apotit ja munkit olivat erilaisessa asemassa *cura monialiumin* takia. Huolenpito tarkoitti sitä, että miesluostarin oli tarjottava osa omasta asukaskunnastaan hoitamaan nunnien asioita. Tämä koettiin rasittavaksi erityisesti myöhäiskeskiajalla, jolloin luostarielämästä kiinnostuneiden määrä laski, ja näin myös munkkeja oli vähemmän.⁴⁷

Myös Griffiths huomauttaa joidenkin tutkijoiden nähneen miesten suhtautumisen nunnien huolenpitoa kohtaan olleen melko kielteistä. Toisaalta hän tuo esiin myös sen, että osa tutkijoista on antanut myönteisemmän kuvan miesten suhtautumisesta. Hän mainitsee esimerkiksi Venarden tutkimuksen aiheeseen liittyen.⁴⁸ Olen itsekin tutustunut Venarden työhön ja esittelen hänen näkemystään naisluostarien määrien muutoksista Ranskassa ja Englannissa myöhemmin tutkielmassani.

Goldin mukaan tutkijat puhuvat Fontevraudista usein kaksoisluostarina, koska miehet ja naiset asuivat lähekkäin, ja koska koko yhteisöä johti nainen. Varhaiskeskiajalla abbedissan

⁴³ Johnson 1991, 181–183.

⁴⁴ Gold 1985, 77.

⁴⁵ Griffiths 2013, 453.

⁴⁶ Gold 1985, 77.

⁴⁷ Johnson 1991, 89–93.

⁴⁸ Griffiths 2013, 453–454.

johtamat miesten ja naisten kaksoisyhteisöt olivat olleet yleisiä, mutta 900- ja 1000-luvuilla niiden määrät laskivat. Gold kertoo, että Fontevraudin on nähty edustaneen tämän tradition elpymistä 1100-luvulla.⁴⁹

Gold huomauttaa kaksoisluostarin kuitenkin olevan terminä ongelmallinen. Hänen mukaansa sillä viitataan usein miesten ja naisten yhteisöjen yhteenliittymään, jossa molemmat ovat yhden auktoriteetin alaisuudessa, ja jossa molemmat ovat tasa-arvoisia. Termi ei kuitenkaan ota huomioon sitä, että usein yhteisö oli alun perin perustettu erityisesti vain toista sukupuolta varten.⁵⁰ Griffithsin ja Hotchinin mukaan tutkijat ovatkin kiistelleet siitä, onko tällaisia aitoja kaksoisluostareita, joissa toinen sukupuoli ei määrällisesti ollut enemmistönä, ollut olemassakaan.⁵¹

Esperdy puhuu Fontevraudista kaksoisluostarina, koska miesten ja naisten yhteisöt elivät yhdessä samassa luostarikompleksissa.⁵² Hän kuitenkin suhtautuu termiin varovaisemmin viitteessä ja määrittelee sen viittaavan yhteisöön, jossa naisten ja miesten yhteisöt ovat tasaveroiset. Hän huomauttaa, että Fontevraudissa miesten yhteisö oli naisille alisteinen eikä tasaveroinen. Lisäksi hän muistuttaa siitä, että Fontevraudissa oli alun perin neljä erillistä yhteisöä eikä vain kaksi; Fontevraudista voisikin mahdollisesti puhua neloisluostarina (Esperdy käyttää englanninkielistä termiä ”quadruple monastery”).⁵³

Myös englantilaisten naisten yhteisöjen tilannetta tarkastellut Sharon Elkins huomauttaa kaksoisluostarin olevan terminä anakronistinen, sillä 1100-luvulla naisten ja miesten yhteisluostareita puolustaneet eivät termiä käyttäneet. Hänen mukaansa termi saattaa myös olla harhaanjohtava, sillä se johdattelee ajattelemaan kaksoisluostareita muista luostareista erillisinä. Esimerkiksi Englannissa kaksoisluostarit kuitenkin olivat vain yksi selibaatin valinneiden miesten ja naisten yhteiselämän muoto, ja todellisuudessa naisten ja miesten yhteiselo saattoi toteutua hyvin eri tavoin ja erilaisissa yhteisöissä.⁵⁴ Griffiths ja Hotchin puolestaan huomauttavat siitä, että miesten läsnäolo oli aina ollut osa naisten yhteisöjä, ja näin ollen niiden voidaan ajatella olleen kaksoisluostareita ainakin jossain määrin.⁵⁵ Naisethan tarvitsivat miehiä vähintään näiden pappisvihkimyksen vuoksi.⁵⁶

⁴⁹ Gold 1985, 101.

⁵⁰ Gold 1985, 101.

⁵¹ Griffiths & Hotchin 2014, 12–13.

⁵² Esperdy 2005, 68.

⁵³ Esperdy 2005, 68. (viitteessä).

⁵⁴ Elkins 1988, xviii.

⁵⁵ Griffiths & Hotchin 2014, 13.

⁵⁶ Sorrentino 2002, 362.

Goldin mukaan kaksoisluostarit käsittävät hyvin monenlaisia yhteisöjä, joissa naisten rooli ja tärkeys vaihtelivat, ja joiden rakenteeseen on vaikuttanut niiden alkuperäinen tarkoitus. Kaksoisluostareista puhumisen sijaan olisi hyvä tunnistaa yhteisöjen moninaisuus ja tarkastella yksittäisten yhteisöjen yksilöllisiä tilanteita ja järjestelyitä.⁵⁷ Janet Sorrentinon mukaan juuri se, että miesten naisille tarjoama tuki saattoi vaihdella paljon eri yhteisöjen välillä, tekee kaksoisluostarista ongelmallisen termin.⁵⁸

Keskiajan nunnia ja abbedissoja tutkittaessa on hyvä pitää mielessä, että yksilön elämään ja mahdollisuuksiin vaikutti suuresti perheen varallisuus ja asema. Tämä vaikutti myös luostarimaailmassa, sillä varhaiskeskiajalla nunnaksi pääsi ensisijaisesti vain yläluokkaisia naisia. Vielä 1100-luvullakin hyväksyttiin enimmäkseen vain yläluokkaisia, vaikka rajoitukset alkoivat jo hellittää. Porvarien tyttäriä nähtiin luostareissa tosin jo 1000-luvulla, mutta heidän määränsä lisääntyi vasta 1200-luvulla. Taustalla oli kauppiaiden rikastuminen ja vallan lisääntyminen, kun taas ritarisukujen poikien asema alkoi heikkenemään. Sydänkeskiajan loppupuolella luostarit olivat mahdollisuus yläluokan sekä jossain määrin myös keskiluokan naisille kaikista eksklusiivisimpia luostareita lukuun ottamatta. Talonpoikaisille naisille luostari ei ollut mahdollisuus, ellei perhe onnistunut merkittävästi rikastumaan ja nousemaan ylempään asemaan.⁵⁹

Sama yläluokkainen tausta oli tyypillistä myös luostarien abbedissoille; luostarien johtajattarilla oli yleensä aristokraattinen tausta. Joskus he tulivat jopa kaikista yläluokkaisimmista piireistä. Vaikutusvaltainen ja rikas abbedissa saattoi olla luostarille hyvinkin suuri etu. Johtajaksi valittu puolestaan sai mahdollisuuden päästä vaikuttamaan niin kirkossa kuin maallisessakin maailmassa. Rikkaan luostarin abbedissan elämä saattoi olla loistokkaampaa kuin pienemmän ja köyhemmän luostarin, mutta joka tapauksessa kaikilla luostarien johtajilla – olipa kyseessä pienen, ison, rikkaan tai köyhän luostarin johtaja – oli merkittävä rooli keskiaikaisessa maailmassa, jossa vain hyvin pieni osa ihmisistä pääsi käsiksi minkäänlaiseen merkittävään valtaan. Naiset pääsivät luostarien johtajattarina käsiksi myös sellaiseen valtaan, jota heidän miespuolisilla virkaveljillään oli; esimerkiksi vasallit vannoivat uskollisuutta niin luostarien miesjohtajille kuin naisjohtajillekin. Abbedissojen institutionaalinen rooli kuitenkin vaihteli eri luostarien välillä, vaikka pääpiirteiltään heidän valtansa oli tyypillisesti samantyylistä.⁶⁰

⁵⁷ Gold 1985, 102.

⁵⁸ Sorrentino 2002, 362.

⁵⁹ Johnson 1991, 16–17.

⁶⁰ Johnson 1991, 166–169.

Myöhemmin tutkielmassani käsittelen sitä, millainen Fontevraudin abbedissan rooli oli, ja mitä poikkeuksellista siinä oli. Erityisesti yksi nimi nousee esiin tutkielmassani usein: Pétronille de Chemillé. Tämä johtuu siitä, että Pétronille oli yhteisön ensimmäinen abbedissa.⁶¹ Myös Hersende de Champagné ja Mathilde d'Anjou mainitaan silloin tällöin. Hersende oli yhteisön priorissa, jonka Robert jätti vastuuseen hänen itsensä lähdettyä jatkamaan kiertävän saarnaajan elämää.⁶² Mathilde puolestaan toimi abbedissana Pétronillen jälkeen.⁶³

1.5 Ajan reformit ja niiden suhde naisiin, nunniiin ja naisluostareihin sekä muutokset luostarien perustajien taustoissa

Venarden mukaan 1000-luvun puolivälistä alkaen kirkossa vaikutti gregoriaaninen reformi, jossa keskeinen hahmo oli paavi Gregorius VII (paavina vuosina 1073–1085).⁶⁴ Margaret Deanesly kertoo, että luostarien reformiliike sai alkunsa Clunyn luostarin perustamisesta vuonna 910.⁶⁵ Clunyn liike vaikutti koko kirkkoa yleisemmin koskeneen reformin alkamiseen. Kirkon reformissa paavien rooli oli merkittävä. Liikkeen ideaalit paavi Gregorius VII:n tukemana johtivat kamppailuun Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan ja paavien välillä siitä, kenelle ylin valta kuului.⁶⁶

Uudistusten taustalla oli kirkossa vallinnut tila, jossa kuninkaat tai muut korkea-arvoiset henkilöt vaikuttivat esimerkiksi piispojen ja apottien vaaleihin. Maallikot saattoivat myös virkaanasettamisen merkiksi antaa uudelle piispalle tai apotille sormuksen sekä valtikan.⁶⁷ Tätä käytäntöä kutsutaan investituuraksi.⁶⁸ Myös papiston keskuudessa vallitsi ongelmia. Usein he olivat huonosti koulutettuja ja liian hätäisesti vihittyjä. Kaniikkeja lukuun ottamatta papit saattoivat myös mennä naimisiin tai elää yhdessä naisten kanssa muulla tavoin. Avioliitot olivat ongelmallisia, sillä niistä seurasi sen uhka, että esimerkiksi kirkolliset virat saattaisivat tulla periytyviksi.⁶⁹

Uudistusten taustalla vaikutti näin näkemys siitä, että kirkossa tapahtuvat rikkeet liittyisivät jollain tavalla maallikkojen kontrolliin. Uudistuksissa vastustettiin papiston avioliittoja sekä vaadittiin papiston vapauttamista maallikoiden vaikutusvallasta. Tämän

⁶¹ Dalarun 2006, 2.

⁶² Gold 1985, 95.

⁶³ Mueller 2013, 434.

⁶⁴ Venarde 1997, 52.

⁶⁵ Deanesly 1969, 87.

⁶⁶ Deanesly 1969, 91–92.

⁶⁷ Deanesly 1969, 86–87.

⁶⁸ Deanesly 1969, 94.

⁶⁹ Deanesly 1969, 87.

lisäksi rahalla tai jonkinlaisella palveluksella saavutettu kirkollinen virka julistettiin pätemättömäksi. Gregorius VII puolestaan vahvisti vuoden 1075 synodissa kiellot simoniasta sekä papiston avioliitoista sekä kielsi tiukasti investituura käytännön.⁷⁰

Griffithsin mukaan 1000- ja 1100-lukujen reformille ei kuitenkaan ole mitään tarkkaa yleispätevää määritelmää; reformi sisälsi useita erilaisia ajatuksia ja tavoitteita, eivätkä kaikki reformimieliset olleet kaikesta samaa mieltä. Vaikka reformille ei ole tarkkaa määritelmää, Griffithsin mukaan historioitsijat ovat tyypillisesti nähneet sen sulkeneen naiset ulkopuolelleen tai jopa olleen naisvastainen. Hänen mukaansa uudempi tutkimus on kuitenkin nähnyt naiset keskeisempänä osana reformia erityisesti siitä näkökulmasta, että uudistukset pyrkivät vastustamaan papiston avioliittoja. Tämän on nähty ulottuneen pappien vaimojen lisäksi mahdollisesti myös muihin naisiin – niin maallikkonaisiin kuin nunniinkin. Näkemys siitä, että reformi olisi sulkenut naiset ulkopuolelleen tai olleen naisvastainen, tuli yleiseksi 1900-luvun lopulle tultaessa.⁷¹ Asia ei kuitenkaan ole aivan niin yksinkertainen, minkä Griffiths tuo esiin. Esimerkiksi siitä, mistä reformissa todellisuudessa oli kyse ja miten se liittyi naisiin, on erilaisia näkemyksiä. Griffiths esittelee esimerkiksi sellaisen aiheesta esitetyn näkemyksen, jonka mukaan reformissa olisi ollut kyse miehistä ja heidän välisestä valtakamppailustaan, jossa naiset olivat ainoastaan symbolinen merkki miesten hyveellisyydestä.⁷²

Griffithsin mukaan reformin on nähty heikentäneen nunnien tilannetta, mutta tämäkään ei hänen mukaansa ole täysin selvää. Luostarimaailmasta löytyy esimerkkejä miesten kielteisestä suhtautumisesta naisia kohtaan, mutta toisaalta sieltä löytyy myös päinvastaisia esimerkkejä. Esimerkkejä päinvastaisesta ovat ranskalaiset Fontevraud ja Paraclet, englantilainen Sempringham sekä saksalainen Hirsau liike. Griffiths huomauttaa, että esimerkiksi Hirsau liikkeen piirissä toimineille miehille naiset olivat usein keskeinen osa apostolista elämää, ja monissa liikkeen luostareissa molempien sukupuolten läsnäolo nähtiin hengellisesti hyödyllisenä.⁷³

Paracleten tapauksessa kyse oli siitä, että Abélard antoi Argenteuilin luostarista hädettyjen nunnien asettua asumaan Paracleten kappeliin, jonka hän oli perustanut noin vuonna 1122. Nunnien johdossa oli Heloise.⁷⁴ Griffithsin mukaan *Historia calamitatum* nimisessä kirjeessään hän perustelee yhteytensä nunnien siirtoon heidän ahdinkonsa sijaan

⁷⁰ Deanesly 1969, 93–94.

⁷¹ Griffiths 2013, 449–450.

⁷² Griffiths 2013, 451–452.

⁷³ Griffiths 2013, 452–455.

halullaan huolehtia kappelistaan ja siellä tapahtuvan toiminnan jatkumisesta.⁷⁵ Griffiths kertoo, että myöhemmissä kirjeissään Abélard kuitenkin puhuu aiheesta eri tapaan. Hän esimerkiksi esittää huolenpidon ja naisten palvelemisen olevan kaikkien luostarimaailman miesten velvollisuus, josta miehet itsekin hyötyvät hengellisesti. Griffiths kuvailee Abélardin kirjoituksia ja kertoo, että säännössään tämä tarjoaa kuvauksen ideaalista suhteesta nais- ja miesluostarien välillä. Niiden tulisi olla maantieteellisesti lähellä toisiaan, ja niiden välillä tulisi olla vastavuoroisia siteitä. Naiset olivat Abélardin ajatusten keskiössä, sillä miesten tehtäväksi jäi palvella näiden, Kristuksen morsianten, tarpeita. Apotin ja munkkien tulisi kohdella heitä hyvin. Abélard määräsi, että kaikkien luostarin jäsenten tulisi olla naispuolisen johtajan, jota hän kutsuu diakonissaksi, alaisuudessa. Hän ei kuitenkaan näytä olleen valmis kokonaisvaltaiseen sukupuolten roolien muuttamiseen, sillä naisluostarien tuli hänen mukaansa aina olla miesluostarin alaisuudessa diakonissan asemasta huolimatta.⁷⁶ Griffithsin mukaan Heloise kuitenkin kieltäytyi hyväksymästä Abélardin määräystä luostarin asettamisesta miehen vallan alle, eikä luostaria koskaan asetettu apotin alaisuuteen.⁷⁷ Griffiths kertoo, että Abélardin ajatuksiin kuului myös näkemys naisten intiimimmästä suhteesta Kristuksen, sulhasensa, kanssa. Tällaista suhdetta miehet eivät itse pystyisi saavuttamaan. Hän näki tämän suhteen mahdollistavan naisten toimimisen miesten puolesta, sillä nämä pystyisivät puhumaan sulhaselleen miesten puolesta. Tästä syystä olikin tärkeää, että miehet suostuisivat huolehtimaan naisista.⁷⁸

Venarde kertoo Gilbert Sempringhamilaisen perustaneen yhteisönsä toimiessaan pappina Sempringhamissa. Hän oli aluksi halunnut perustaa luostarin miehille, mutta tämä ei onnistunut tiukkaan luostarielämään sitoutumaan haluavien miesten puutteen vuoksi. Hänen saarnaamisensa kuitenkin inspiroi joitakin naisia, ja vuonna 1131 hän perusti yhteisön seitsemälle naiselle kirkkonsa rinnalle. Gilbert kasvatti yhteisöä lisäämällä siihen aluksi maallikkosisaria ja pian sen jälkeen myös maallikkoveljiä.⁷⁹ Gilbert halusi liittää liikkeensä sisterssiläiseen sääntökuntaan, mutta tämä pyyntö hylättiin. Paavi Eugenius III, joka itsekin oli sisterssiläinen, antoi Gilbertille vastuun huolehtia joukkiostaan. Tämän jälkeen hän kasvatti yhteisöään vielä yhdellä elementillä, kaniikeilla. Näin syntyi benediktiiniläisnunnien ja augustinolaiskaniikkien yhteisö. Augustinolaiskaniikit eivät kuitenkaan olleet abbedissan

⁷⁴ Griffiths 2004, 7.

⁷⁵ Griffiths 2004, 7–9.

⁷⁶ Griffiths 2004, 11–13.

⁷⁷ Griffiths 2004, 19.

⁷⁸ Griffiths 2008, 314.

⁷⁹ Venarde 1997, 79.

alaisuudessa, mikä eroaa fontevraudin käytännöstä. Mutta samoin kuin siinä, myös gilbertiinien yhteisöissä naisia oli enemmän kuin miehiä.⁸⁰ Sorrentino kertoo Gilbertin liikkeen jääneen englantilaiseksi ilmiöksi; se ei onnistunut levittäytymään Manner-Eurooppaan.⁸¹

Fontevraudin, Sempringhamin sekä Paracleten luostariliikkeiden myötämielisyys naisia kohtaan on Griffithsin mukaan kuitenkin usein nähty poikkeuksellisenä ja väliaikaisena. Usein ajatellaan, että aluksi molempia sukupuolia hyväksyneet yhteisöt alkoivat ajan myötä erotella niitä. Griffiths kuitenkin kertoo, että tällainen näkemys, jossa luostarilaitosta reformoineiden miesten on nähty halunneen täysin erottautua naisista, on nykyään kyseenalaistettu.⁸² Huomionarvoista on se, että myös naiset saattoivat aktiivisesti tukea ajan reformeja. Esimerkiksi Hildegard Bingeniläinen kritisoi korruptoituneita kirkonmiehiä.⁸³

Griffithsin mukaan reformiin kuitenkin liittyi misogynistisiä elementtejä. Erityisesti kritiikki papiston avioliittoja kohtaan saattoi sisältää naisvihamielistä retoriikkaa. Vastustaakseen pappien avioliittoja kirkonmiehet saattoivat hyökätä avioliittoa vastaan myös yleisellä tasolla naisten vastenmielisyyttä korostaen.⁸⁴ Griffiths kuitenkin huomauttaa, että monilla reformimielisillä, kuten Robert Arbrisseliläisellä sekä jopa paavi Gregorius VII:llä, oli tiiviitä suhteita naisiin.⁸⁵ Hän nostaa esiin myös sen, että koska reformin tavoitteena oli erottaa maallikot papistosta, tuli naisten rooli keskeiseksi. Maallikoiden elämään kuului esimerkiksi avioliitot, omaisuus ja perinnön jättäminen; naiset olivat luonnollisesti keskeisessä roolissa näissä asioissa. Tällaisten ei reformoijien mielestä tullut kuulua papiston elämään, ja naiset nähtiin papeille tarpeettomina tai jopa vaarallisina.⁸⁶ Tällainen retoriikka ei kuitenkaan ottanut huomioon luostareissa eläneitä nunnia, jotka eivät ainakaan teoriassa olleet seksuaalisesti saatavilla, ja joiden elämä ja rooli erosi merkittävästi maallikkonaisten elämästä.⁸⁷

Venarden mukaan naisluostarien määrän kasvu Luoteis-Euroopassa Gregorius VII:n valinnan jälkeen antaa myönteisemmän kuvan ajasta. Naisluostarien määrä kasvoi merkittävästi, ja useilla niistä ei ollut suoria siteitä mieskeskeisiin luostariliikkeisiin.

⁸⁰ Venarde 1997, 80.

⁸¹ Sorrentino 2002, 362.

⁸² Griffiths 2013, 455.

⁸³ Griffiths 2013, 457.

⁸⁴ Griffiths 2008, 309–310.

⁸⁵ Griffiths 2008, 310.

⁸⁶ Griffiths 2008, 311.

⁸⁷ Griffiths 2008, 312.

Naisluostarien määrän kasvu 1000-luvun lopulta 1100-luvun lopulle oli paljolti tuosta samanaikaisesta liikehdinnästä riippumatonta.⁸⁸

Venarde kertoo, että merkittävä muutos 1080-luvun jälkeen verrattuna aiempiin käytäntöihin liittyi siihen, ketkä osallistuivat luostarien perustamiseen. Myös aiemmin luostarin perustaminen oli usein ollut usean yksilön yhteistyön tuotos, mutta noin vuosien 1080–1170 välillä siihen osallistuneiden yksilöiden taustat olivat monipuolisempia. Yläluokan osallisuus jatkui, mutta nyt myös alemman yläluokan edustajat nousivat keskeisiin rooleihin. Myös piispat olivat keskeisiä toimijoita naisluostareita perustettaessa, ja näiden lisäksi 1000-luvun lopulta alkaen perustajien joukossa näkyviksi nousivat myös karismaattiset erakot ja saarnaajat.⁸⁹

Venarde kertoo myös, että 1000-luvun lopulla läntisessä kristikunnassa vaikutti kaksi merkittävää virtausta. Toinen liittyi erakkoelämän suosion kasvuun. Yksinäinen ja yksinkertainen elämä köyhydessä alkoi houkutella yhä useampia. Toinen puolestaan liittyi kasvaneeseen saarnaamisintoon. Toisinaan virtaukset yhdistyivät ihmisten hakeutuessa erakkojen ympärille. Tällöin erakot alkoivat saarnata ja opettaa heitä. Tällainen karismaattisuus houkutteli useita naisia, sillä heille ei ollut yhtä paljon vaihtoehtoja vielä 1000- ja 1100-luvun vaihteessa. Useinkaan erakkojen tarkoituksena ei ollut perustaa luostareita, ja jotkut heistä olivat aiemmin hylänneet perinteisen luostarielämän, mutta siitä huolimatta monien ranskalaisten ja englantilaisten naisluostarien juuret ovat erakkoliikehdinnässä.⁹⁰

Tuolloin vaikuttaneet reformoijat olivat varhaisen kirkon ja kristillisyyden inspiroimia. Sekä miehet että naiset pyrkivät jäljittelemään apostolien ja varhaisten kristillisten yhteisöjen esimerkkiä.⁹¹ Varhainen kristillisyys todennäköisesti inspiroi myös Robertia, sillä Mueller on kuvaillut häntä askeetikoksi, joka oli inspiroitunut varhaisesta kirkosta, ja joka oli omaksunut elämäntavan, josta Mueller puhuu termillä *vita apostolica*.⁹² Ilene Forsyth mainitsee *vita apostolican* ilmenneen esimerkiksi gregoriaanisen reformin aikaisessa kirjallisuudessa, jossa kaiho varhaiseen kirkkoon on keskeinen teema.⁹³

⁸⁸ Venarde 1997, 54.

⁸⁹ Venarde 1997, 55.

⁹⁰ Venarde 1997, 57.

⁹¹ Griffiths & Hotchin 2014, 8.

⁹² Mueller 2013, 428.

⁹³ Forsyth 1986, 75.

1.6 Naisluostarien määrät ja kehitys

Tässä kappaleessa tarkastelen naisluostarien määriä – ja erityisesti niiden määrän kasvua – Ranskassa ja myös muualla Euroopassa. Suurin osa tästä kuvauksesta perustuu Venarden kattavaan kuvaukseen ajan tilanteesta. Läntisessä Euroopassa osissa nykyistä Ranskaa ja Englantia naisten luostarielämä vilkastui merkittävästi kolme kertaa 400-luvun ja 1300-luvun välillä. Ensimmäinen tapahtui 600-luvulla, toinen ja merkittävin kesti 1000-luvun lopulta 1100-luvun lopulle, ja viimeinen sijoittuu 1220-, 1230- ja 1240-luvuille.⁹⁴ Keskimmäinen kasvunvaihe on tutkielmani kannalta keskeisin, ja käsittelen vain sitä.

1000-luvulla ja etenkin 1040-luvun jälkeen uusia naisluostareita alettiin perustaa useammin ja laajemmalle alueelle. Kasvu oli suurinta noin vuosina 1080–1170. Tuota aikaa kuvastaa kasvun yhtäkkinen alkaminen, kun uusia luostareita perustettiin vuosien 1081–1110 välillä. Laajentuminen nopeutui 1100-luvun toisella neljänneksellä.⁹⁵ 1100-luvun lopulla kasvu kuitenkin alkoi hidastumaan. Siinä, kuinka nopeasti hidastuminen tapahtui, oli alueellisia eroja, sillä joissakin paikoissa kasvu jatkui hieman toisia pidempään. Joillekin alueille oli tyypillistä myös toinen kasvuvaihe 1200-luvun alusta lähtien, mikä ei kuitenkaan kestänyt pitkään.⁹⁶

Englannin ja Walesin alueilla kasvu keskittyi enimmäkseen vuosien 1130–1180 välille. Ennen sitä tai sen jälkeen perustettiin vain harvoja uusia luostareita.⁹⁷ Myös Elkins kertoo, että englantilaisten naisten vaihtoehdot kasvoivat tuona aikana, ja tämä ei rajoittunut vain luostarien määrään; luostarielämä tarjosi nyt myös useampia erilaisia muotoja. Monet naiset seurasivat benediktiinisääntöä, mutta sitä tulkittiin eri tavoin. Näihin lukeutuivat esimerkiksi sisterssiläisten, fontevraudin sekä gilbertiinien tulkintatavat. Näiden lisäksi naisilla oli tietty myös muita vaihtoehtoja, kuten Pyhän Augustinuksen sääntöä seuranneet yhteisöt. Tämän lisäksi nyt myös köyhät ja alempiluokkaiset naiset saattoivat valita luostarielämän, mikä ei aiemmin useinkaan ollut ollut mahdollista heille.⁹⁸

Länsi-Ranskassa merkittävä hahmo oli tutkimukseni kohde Robert, johon monet muut läntisen Ranskan erakot olivat jollain tavalla kytköksissä.⁹⁹ Tämän lisäksi 1000-luvun lopulla ja 1100-luvulla Länsi-Ranskassa perustettiin myös muita luostareita, jotka eivät olleet riippuvaisia Robertin yhteisöstä. Tosin Robertin esimerkki oli monien näiden luostarien

⁹⁴ Venarde 1997, 8.

⁹⁵ Venarde 1997, 9–10.

⁹⁶ Venarde 1997, 11.

⁹⁷ Venarde 1997, 11.

⁹⁸ Elkins 1988, xiii.

⁹⁹ Venarde 1997, 57.

taustalla, mutta ei kaikkien. Esimerkiksi Bretagnen alueella, josta Robert oli kotoisin, ei ollut yhtään fontevraudin liikkeeseen kuulunutta luostaria, mutta hänen vaikutuksensa voidaan nähdä Saint-Sulpice-la-Forêtin luostarissa. Sen perusti Raoul de La Futaie, joka oli ollut Robertin seuraaja. Hän oli kuitenkin jättänyt Robertin ja toimi omillaan Le Mansin ja Rennesin hiippakunnissa. Myös hän keräsi ympärilleen joukon seuraajia, joille hän perusti yhteisön. Tuo yhteisö oli hyvin samankaltainen Fontevraudin kanssa, sillä siihen kuului sekä miehiä että naisia, sitä johti abbedissa, ja se perusti tytärлуostareita, jotka olivat organisoitu samalla tavoin kuin päälouostari.¹⁰⁰

Naisluostarien määrä kasvoi myös Koillis-Ranskassa. Merkittävä hahmo siellä oli aatelisperheestä tullut Norbert Xantenilainen, joka perusti Prémontréen luostarin. Kuten Robert, hän toimi kiertelevänä saarnaajana ja keräsi ympärilleen joukon seuraajia. Prémontrè sekä muut premonstratenssien yhteisöt hyväksyivät sekä miehiä että naisia. Premonstratenssit kuitenkin keskittyivät miehiin, jotka usein lähtivät luostareista saarnamaan. Nunnat puolestaan olivat tiukasti luostariin suljettuja ja käyttivät suuren osan ajastaan vaatteiden tekemiseen, korjaamiseen ja pesemiseen. Pian Norbertin kuoleman jälkeen naisten tilanne muuttui, kun sääntökunnan kenraalikapituli aloitti kehityksen naisten erottamiseksi miehistä.¹⁰¹

Burgundin ja Champagnen alueet puolestaan olivat merkittäviä siitä syystä, että siellä syntyi sisterssiläinen liike, joka oli uusista liikkeistä menestyksekkäin. Sääntökunta sai alkunsa Cîteauxin luostarin perustamisesta vuonna 1098. Sisterssiläiset olivat kuitenkin alusta alkaen miesten hengellisyyteen keskittyvä liike, vaikka jotkin naisyhteisöt olivat siihen kytköksissä. Naisten yhteisöjen juridinen asema liikkeessä ei ole täysin selvä, mutta joka tapauksessa jotkut naiset halusivat seurata sisterssiläisen tavan mukaista elämää, ja heidän yhteisönsä nähtiin kuuluvan sääntökuntaan ainakin jollain tavalla.¹⁰² Myös Anne E. Lesterin mukaan sisterssiläisessä liikkeessä suhtautuminen naisiin oli alusta alkaen ristiriitaista; kontakteja naisiin pyrittiin rajoittamaan välttelemällä virallista naisluostarien valvontaa samaan aikaan, kun yksittäisillä apoteilla ja munkeilla oli hengelliseen neuvontaan ja ohjaukseen liittyviä suhteita nunniin tai naisten yhteisöihin.¹⁰³

Englannissa naisluostarien taustalla vaikuttivat pääsääntöisesti samat hahmot: erakot, saarnaajat, piispat sekä alemmat aateliset eli aateliset, joilla ei ollut kuninkaallista tai

¹⁰⁰ Venarde 1997, 63–65.

¹⁰¹ Venarde 1997, 66–70.

¹⁰² Venarde 1997, 72–73.

¹⁰³ Lester 2011, 7.

paronista statusta.¹⁰⁴ Griffiths ja Hotchin puolestaan tuovat Saksan tilanteesta esiin siellä vaikuttaneen Hirsau luostariliikkeen, jossa Fontevraudin ja Premontreén tavoin miehet ja naiset usein asuivat yhdessä tai lähekkäin.¹⁰⁵

Venarde ehdottaa, että luostarien määrän kasvun taustalla saattoi ainakin osittain olla esimerkiksi yläluokan avioliittokäytännöissä tapahtuneet muutokset. Tutkijat ovat yhtä mieltä siitä, että aristokraattisten naisten asema, näkyvyys sekä mahdollisuudet heikkenivät vuosituhannen vaihteen jälkeen. Tämä on mahdollisesti vaikuttanut ajan luostarielämän laajentumiseen.¹⁰⁶ Avioliittoon liittyneissä muutoksissa oli kyse esimerkiksi monogamian ja papiston selibaatin vahvistamisesta, avioliiton purkamisen muuttumisesta haastavammaksi sekä sukulaisuuteen liittyneiden seikkojen tarkemmasta sääntelystä. Erityisesti kirkonmiehet ajoivat näitä muutoksia. Tämän lisäksi perheet halusivat säilyttää omaisuutensa jakamattomampana, mikä johti perheiden nuorempien poikien lähettämiseen esimerkiksi kirkolliselle uralle avioliiton sijaan.¹⁰⁷ David Herlihyn mukaan perheiden nuorempien poikien täytyi esimerkiksi menestyä sodassa tai ristiretkellä, jos he halusivat avioitua. Monille ura kirkossa saattoi kuitenkin olla todennäköisempää.¹⁰⁸ Avioliittoa etsivien naisten määrä saattoi 1100-luvulle tultaessa olla korkeampi kuin miesten, mikä erosi varhaisesta keskiajasta, jolloin tällaisia miehiä oli ollut naisia enemmän.¹⁰⁹ Myös Georges Duby tuo esiin tämän epäsopuuden miesten ja naisten välillä: avioliittoa etsineiden naisten määrä oli suurempi kuin miesten.¹¹⁰ Miehet saattoivat myös lykätä avioitumista, mikä vaikutti ensimmäisen avioliiton solmimisessä tapahtuneeseen merkittävään muutokseen; aiemmin avioparit olivat todennäköisesti olleet suunnilleen saman ikäisiä, mutta nyt naiset avioituivat nuorempina miesten kanssa, jotka saattoivat olla heitä huomattavasti vanhempia.¹¹¹ Venarden tavoin Sara McDougall kertoo yläluokan avioliittokäytäntöjen muuttuneen merkittävästi 1100-luvulle tultaessa; Länsi-Euroopan yläluokka oli hyväksynyt ajatukset monogamiasta, avioliiton purkamattomuudesta sekä kirkon toimivallasta avioliittojen suhteen.¹¹²

¹⁰⁴ Venarde 1997, 76.

¹⁰⁵ Griffiths & Hotchin 2014, 9.

¹⁰⁶ Venarde 1997, 92.

¹⁰⁷ Venarde 1997, 93.

¹⁰⁸ Herlihy 1985, 102.

¹⁰⁹ Venarde 1997, 93.

¹¹⁰ Duby 1991, 11.

¹¹¹ Venarde 1997, 93–94.

¹¹² McDougall 2013, 103.

2 Robert Arbrisseliläinen

2.1 Robertin tausta, opinnot ja ura, häntä vastaan esitetty kritiikki sekä suhteet yläluokkaan

Tässä tutkielmani osassa käsittelen kolmea teemaa: Robertin elämää ja taustaa, häntä vastaan esitettyä kritiikkiä sekä suhteita aikansa yläluokkaan ja Robertin suhdetta *cura monialiumiin*. Aloitan Robertin elämästä – hänen taustastaan, opinnoistaan ja urastaan. Tosin myös muita aiheita käsitellessä kerron edelleen seikkoja näistä aiheista. Tukeudun hänen elämänsä kuvailussa erityisesti hänestä kirjoitettujen elämäkertojen sisältöihin. Baudrin laatima hagiografia ajoittuu luultavasti vuoteen 1119. Andrén kirjoittama pidempi kuvaus puolestaan kirjoitettiin Baudrin teoksen jälkeen.

Baudri käsittelee Robertin elämää tämän nuoruudesta aina tämän kuolemaan saakka. Elämäkerran mukaan Robert syntyi Bretagnessa Rennesin alueella Arbrissel nimisessä kylässä. Hänen isänsä Damaliochus oli pappi. Elämäkerta mainitsee äidistä vain nimen: Orguendis.¹¹³ Robertin nuoruutta tai varhaista aikuisuutta kuvataan oppimisen halun täyteiseksi. Baudri kertoo Robertin olleen määrätietoinen pyrkimyksessään opiskella ja kierrelleen eri alueilla ja provinseissa. Hän päätyi Pariisiin opiskelemaan kirjallisuutta (*litterarum disciplinam*).¹¹⁴ Jessee huomauttaa, että vaikka Robertin opintojen laajuutta on mahdoton arvioida, hänen voi kuitenkin olettaa olleen aikansa mittapuulla hyvin koulutettu.¹¹⁵ Baudri kuvaa hänet kurinalaisena ja hyveellistä elämää eläneenä nuorena. Myös hänen opiskelutoverinsa huomasivat hänen arvokkuutensa ja vakavuutensa. Baudrin mukaan ”jotkut merkit osoittivat selvästi mitä tulevaisuus tuo tullessaan”.¹¹⁶

Robertin tulevaisuuden kannalta merkittävää oli myös se, että hänen nuoruutensa ja opiskelunsa aikana paavina oli Gregorius VII.¹¹⁷ Dalarunin mukaan tämä huomautus ei suinkaan kerro pelkästään Robertin opintojen ajoituksesta vaan myös siitä, millaisessa ympäristössä hän opiskellessaan eli.¹¹⁸ Myös Gold kertoo Robertin varhaisen uran olleen gregoriaanisesta reformista vaikuttunutta.¹¹⁹ Myöhemmin Robertin ollessa Rennesissä piispa Silvestren, joka oli Rennesin piispa vuosina 1076–1093, pyynnöstä avustamassa tätä kirkon asioiden hoitamisessa hän esimerkiksi pyrki ”vapauttamaan kirkon häpeällisestä orjuudesta

¹¹³ TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 142.

¹¹⁴ TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 144.

¹¹⁵ Jessee 1994, 225.

¹¹⁶ De se futurum erat id quibusdam indiciis evidenter significabat. TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 144.

¹¹⁷ TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 144.

¹¹⁸ Dalarun 2006, 15.

¹¹⁹ Gold 1985, 93.

maallikoita kohtaan” sekä tuomitsi simonian.¹²⁰ Nämä tavoitteet liittyivät myös tuolloin vaikuttaneessa gregoriaanisessa reformissa, jossa juuri paavi Gregoriuksella oli keskeinen rooli. Porterin mukaan Robertin muutto Rennesiin ajoittuu vuoteen 1089.¹²¹

Jessee ehdottaa Robertin olleen selvästi osa Silvestren tavoitetta aloittaa gregoriaanisen reformin inspiroima uudistus omassa hiippakunnassaan, vaikka Baudri saattoi liioitella Robertin merkitystä Rennesissä. Jesseen mukaan uudistus kohtasi vastustusta hiippakunnan papiston piirissä. Taustalla on mahdollisesti ollut bretagnelaisen papiston haluttomuus hyväksyä Anjoun sukuun liittyneen piispan ja tämän diakonin, Robertin, valtaa.¹²² Silvestren kuoltua ja jäätyään vihamielisen papiston armoille Robert päätyi lähtemään Rennesistä.¹²³

Rennesin jälkeen Robert siirtyi Angersiin, jossa opinnot jatkuivat, mutta myös erakkous ja aiempaa kurinalaisempi elämäntyyli tulivat osaksi hänen elämäänsä. Baudri kertoo hänen pukeutuneen raudasta tehtyyn liiviin ja jatkaneen tätä kahden vuoden ajan. Robertin kerrotaan lopulta päätyneen elämään erakon elämää metsässä yhteiskuntaa vältellen. Tätä aikaa Robertin elämässä kuvaillaan ankaruuden ja oman ruumiin kurittamisen täyteiseksi.¹²⁴ Myös André kuvailee Robertin ankaruutta kertoen tämän esimerkiksi yhdessä vaiheessa syöneen vain joka kolmas päivä ja tällöinkin vain leipää ja vettä.¹²⁵ Se, että pakopaikaksi valikoitui juuri Angers, saattaa Jesseen mukaan kertoa siitä, että Robertilla tai Silvestrellä oli jonkinlaisia kontakteja siellä.¹²⁶

Seuraavaksi käsittelen Robertia vastaan esitettyä kritiikkiä sekä hänen suhteitaan aikansa yläluokkaan. Ensimmäistä teemaa käsitellessä hyödynnän Marboden sekä Geoffroin Robertille osoittamia kirjeitä. Marboden kriittinen kirje Robertille ajoittuu vuosien 1098–1100 välille ja Geoffroin kirje puolestaan vuoteen 1106. Jälkimmäisen aiheen käsittelyssä tukeudun erityisesti Jesseen tutkimukseen aiheesta; hän on kirjoittanut Robertin ajan yläluokan vaikutuksesta ja tuesta tämän uralle. Jälkimmäisessä osiossa käsittelen lyhyesti myös sitä, millaisessa asemassa Robertin kritisoiijat, Marbode ja Geoffroi, olivat, ja miten Robert ylipäänsä tunsii heidät.

Griffithsin mukaan Robert sai osakseen kritiikkiä. Yksi hänen kriitikoistaan oli Rennesin piispa Marbode. Hän kirjoitti Robertille vuoden 1098 tienoilla eli ennen Robertin

¹²⁰ Ecclesias ab infami laicorum ancillatu liberando. TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 146–148.

¹²¹ Porter 1997, 362–363.

¹²² Jessee 1994, 226.

¹²³ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 148.

¹²⁴ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 150–152.

¹²⁵ TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 271.

seuraajien asettumista Fontevraudiin.¹²⁷ Marbode kritisoi Robertia tämän läheisyydestä naisten kanssa. Hänen kritiikissään näkyy syvä naisvastaisuus hänen ilmaistessaan synnin olevan alkujaan naisen aiheuttamaa, ja että syntiä välttääkseen synnin syy, naiset, tulisi poistaa.¹²⁸ Simmons kertoo, että kritiikin taustalla oli erityisesti syneisaktismi, jota hän oli kuullut Robertin harjoittavan.¹²⁹ Marbode kirjoittaa Robertin jakavan ”saman pöydän heidän kanssaan päivisin ja öisin saman sängyn”.¹³⁰ Griffiths selittää, että syneisaktismilla tarkoitetaan varhaiskristillistä käytäntöä, jossa mies ja nainen, jotka eivät olleet naimissa eivätkä sukua toisilleen, elivät yhdessä hengellisessä avioliitossa ainakin näennäisesti vain hengellisten syiden takia.¹³¹ Myös Gary Dickson kirjoittaa artikkelissaan, että syneisaktismia oli harjoitettu jo varhaisessa kirkossa, mutta tämän lisäksi myös kelttiläisessä luostarilaitoksessa.¹³²

Griffiths kertoo, etteivät Marboden ajatukset olleet epätyypillisiä tuona aikana. Esimerkiksi Eevan syntiinlankeemus oli aihe, joka nousi usein esiin kirkon piirissä. Griffiths mainitseekin, että Marboden kirjeen voi ajatella tiivistävän kirkon naisten ja miesten kontakteihin liittyneet huolet.¹³³ Griffiths kertoo, ettei Marbode kuitenkaan aina puhunut naisista yhtä kielteiseen sävyyn; toisinaan hän puhui vastakkaisesta sukupuolesta myönteisemmin. Griffiths huomauttaa, että saman henkilön esittämät keskenään ristiriitaiset näkemykset muistuttavat siitä, ettei 1000-luvun lopun ja 1100-luvun alun misogynistisesta retoriikasta kannata tehdä liian hätiköityjä päätelmiä. Vaikka näkemykset olivat joskus vihamielisiä tai varovaisia, osasivat kirkonmiehet puhua naisista myös myönteiseen sävyyn tarvittaessa.¹³⁴ Griffiths huomauttaa myös, että Robertin aikaisen reformeihin liittyneen retoriikan ja käytännön välillä saattoi olla eroja. Hän ehdottaa, ettei reformien sukupuolituneella retoriikalla esimerkiksi papiston avioliittoihin liittyvissä keskusteluissa välttämättä ollut niin suurta vaikutusta naisiin yleisesti kuin tutkijat ovat usein olettaneet.¹³⁵

Simmons kertoo, että samasta aiheesta Robertia kritisoi myös toinen mies: Vendômen la Trinitén apotti Geoffroi.¹³⁶ Hän kritisoi Robertia siitä, että tämä eli hänen mukaansa liian

¹²⁶ Jessee 1994, 226.

¹²⁷ Griffiths 2008, 306.

¹²⁸ TLRAFF III, Marbodi Epistola, 532.

¹²⁹ Simmons 1992, 100.

¹³⁰ *Communi mensa per diem, sed et communi accubitu per noctem*. TLRAFF III, Marbodi Epistola, 530.

¹³¹ Griffiths 2008, 316.

¹³² Dickson 2012, 776.

¹³³ Griffiths 2008, 307.

¹³⁴ Griffiths 2008, 308–309.

¹³⁵ Griffiths 2013, 459.

¹³⁶ Simmons 1992, 100.

intimisti naisten kanssa. Tässäkin kritiikissä mainitaan Robertin tapa nukkua yhdessä naisten kanssa. Hän kutsuu naisten kanssa nukkumista eräänlaiseksi marttyyriuden muodoksi. Hän ei kuitenkaan näe tällaista muotoa hyvänä tai suotavana tapana.¹³⁷ Hän nostaa esiin Robertin tavan olla läheisempi ja ystävällisempi vain tiettyjen naisten kanssa; toisia naisia tämä puolestaan kohteli ankarammin, mikä kirjoittajan mukaan oli epäsopivaa.¹³⁸ Myös Geoffroin ajatukset naisista olivat ajalle tyypillisiä. Hänen mukaansa ”naissukupuoli on todella hauras ja herkkä, ja tästä syystä sitä tulisi johtaa hellästi eikä liiallisella ankaruudella”.¹³⁹

Marboden ja Geoffroin kirjeet olivat Jesseen mukaan pohjimmiltaan ystävällisiä muistutuksia huolestuneilta ystävilä, vaikka he eittämättä olivat aidosti huolissaan kuulemistaan asioista.¹⁴⁰ Esimerkiksi Marboden kirje oli Jesseen mukaan tiukka varoitus, jonka mukaan Robertin tulisi muuttaa tapojaan, jos tämä haluaisi välttää paheksunnan ja todennäköisesti harhaoppiseksi julistamisen.¹⁴¹ Kirjeessään hän pyytää Robertia irrottautumaan houkutuksista, jotka uhkaavat tahrata tämän ja tämän uskonnon maineen.¹⁴² Myös Geoffroin kirjeessä on tällainen sävy; hän kehottaa Robertia korjaamaan asiat pikaisesti, jos tästä kiertävät huhut pitävät paikkansa.¹⁴³ Nämä kriittiset kirjeet vaikuttivat Robertiin myös paljon tämän kuoleman jälkeen. Porter kertoo, että 1600-luvulla Fontevraudin abbedissa Jeanne-Baptiste de Bourbon pyrki ajamaan Robertin kanonisoimisprosessia siinä kuitenkaan onnistumatta. Porterin mukaan osasyynä epäonnistumiseen olivat Marboden ja Geoffroin kirjeiden julkaiseminen.¹⁴⁴

Jessee kritisoi Robertista tehtyä tutkimusta siitä, kuinka vähän se on käsitellyt tämän suhdetta aikansa maalliseen yläluokkaan. Hän tuo esille sen, kuinka Robertin ura kytkeytyi läheisesti Anjoun yläluokkaan. Tämä suhde voi vastata kysymykseen siitä, miksi Robertia ei koskaan syytetty harhaoppiseksi, vaikka hänen toimintansa oli lähellä oikeaoppisuuden rajoja.¹⁴⁵ Loput tästä kappaleesta käsittelee Robertin suhdetta aikansa yläluokkaan, ja suurin osa tästä osuudesta on peräisin Jesseen tutkimuksesta.

Jessee nostaa esiin Robertin suhteet Anjoun yläluokkaan tämän bretagnelaisesta taustasta huolimatta. Robertin tausta bretagnelaisen papin poikana oli vaatimaton; tämä on

¹³⁷ TLRAFF III, Goffridi Epistola, 568–570.

¹³⁸ TLRAFF III, Goffridi Epistola, 572–574.

¹³⁹ *Fragilis est multum et delicatus sexus femineus, et idcirco necesse est ut pietatis dulcedine potius quam nimia severitate regatur.* TLRAFF III, Goffridi Epistola, 574.

¹⁴⁰ Jessee 1994, 224.

¹⁴¹ Jessee 1994, 230–231.

¹⁴² TLRAFF III, Marbodi Epistola, 534.

¹⁴³ TLRAFF III, Goffridi Epistola, 568.

¹⁴⁴ Porter 1997, 361–362.

¹⁴⁵ Jessee 1994, 222–223.

seikka, joka on saattanut hämärtää ymmärrystä hänen suhteistaan Anjoun kreiveihin ja yläluokkaan. Robertin elämä oli bretagnelaisesta taustasta huolimatta suuntautunut Anjouta kohti esimerkiksi, koska hänen synnyinkaupunkinsa Arbrissel oli lähellä Anjoun rajakohtaa. Robertin isovelji puolestaan oli nimeltään Foulques, joka oli tyypillinen nimi anjoulaisten piirissä, sillä se muistutti heitä Anjoun kreiveistä.¹⁴⁶

Kuten aiemmin kerrottiin, Robert palasi Pariisista Bretagneen piispa Silvestren pyynnöstä. Silvestre kuului aikansa maalliseen yläluokkaan. Silvestren oma ura ei ollut sujunut täysin ongelmattomasti, sillä paavillinen legaatti oli erottanut hänet virastaan simonian sekä epäpätevyyden vuoksi. Se, että Baudri on vaitonainen tämän asian suhteen, kertoo Jesseen mukaan siitä, kuinka tärkeää Silvestren tuki oli Robertille. Silvestre oli kuitenkin saanut palata tehtäväänsä ilmeisesti anjoulaisten hänelle tarjoaman tuen takia. Silvestre oli yläluokkainen, ja Robertin uran kannalta tämä oli merkittävää, sillä todennäköisesti se sai ainakin jonkinlaisen lähtölaukauksen tuon piispan taustan ansiosta.¹⁴⁷

Angersissa Robert opiskeli katedraalikoulussa, jonka johdossa oli Marbode, Rennesin tuleva piispa. Tuossa opinahjossa Robert tutustui useisiin vaikutusvaltaisiin anjoulaisiin. Näihin lukeutui esimerkiksi Geoffroi, josta tuli myöhemmin Vendômen la Trinitén apotti. Sitä ei tiedetä, kuinka hyvin nämä kaksi miestä tuolloin tunsivat toisensa, mutta Jesseen mukaan Geoffroin kirjeestä voi päätellä hänen pitäneen Robertia myöhemmin läheisenä ystävänä.¹⁴⁸

Geoffroi saattoi myös olla vastuussa Robertin esittelemisestä yläluokkaiselle Renaudille, joka oli Craonin kreivi Robert Burgundilaisen poika. Tästä miehestä tuli hyvin keskeinen Robertin elämässä ja uralla. Robert esimerkiksi asusti erakkona Craonin metsässä, jonka kreivi Renaud oli tavatessaan Robertin. Tämä tapahtui Robertin jätettyä Angersin kaupungin. Renaud todennäköisesti oli tietoinen metsässä asuvasta Robertista ja oli luultavasti antanut tähän hyväksyntänsä. Jesse ehdottaa Renaudin olleen merkittävässä roolissa Robertin Craonin metsässä viettämän ajan aikana sen alusta lähtien. Jesseen mukaan kyseinen metsä oli suosittu tuon ajan erakkojen keskuudessa. Hän ehdottaa metsän houkutelleen erakkoja sen autiouden lisäksi myös siitä syystä, että Renaud saattoi olla myöntämielinen heidän elämäntyyliään kohtaan.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Jesse 1994, 224–225.

¹⁴⁷ Jesse 1994, 225–226.

¹⁴⁸ Jesse 1994, 226.

¹⁴⁹ Jesse 1994, 226–228.

Renaudin rooli oli todennäköisesti keskeinen myös paavi Urbanus II:n vierailun aikana vuonna 1096.¹⁵⁰ Baudrin teoksessa paavin kerrotaan kutsuneen Robertin puhumaan kirkon pyhittämisen yhteydessä ja vaikuttuneen Robertista niin valtavasti, että hän määräsi tämän saarnaajan tehtävään, jota tämän tuli hoitaa kaikkialla, minne hän meni. Robertin kerrotaan alkaneen hoitaa tätä tehtävää ahkerasti.¹⁵¹ Baudrin mukaan paavi oli itse pyytänyt Robertia pitämään puheen kirkon pyhittämistilaisuudessa, mutta Jesseen mukaan tämä on kuitenkin epätodennäköistä. Todennäköisempää on hänen mukaansa se, että Robert oli kreivi Foulquesin, joka oli pyytänyt kirkon pyhittämistä paavilta, valinta, ja että Renaud todennäköisesti vaikutti kreivin valintaan.¹⁵²

Pyhittämistä seuraavana päivänä Renaud yhdessä kolmen poikansa kanssa lahjoitti kirkon Robertin puolesta tämän augustinolaiskaniikkien yhteisöä varten.¹⁵³ Kyseisestä yhteisöstä kerrotaan Baudrin teoksessa; elämäkerran mukaan Robertin ympärille kerääntyi suuri joukko seuraajia, joille hän perusti kaniikkien yhteisön, ja jota hän johti itse.¹⁵⁴ Saarnatakseen vapaasti paavin toiveen mukaisesti Robert kuitenkin lopulta jätti tämän yhteisön.¹⁵⁵ Selvennyksenä lukijalle se, että tämä yhteisö edelsi Fontevraudia. Yhteisölle lahjoitettu kirkko tunnettiin nimellä Sancta Maria de Bosca ja myöhemmin lyhyemmin vain nimellä La Roë. Paavi itse vahvisti tuon lahjoituksen heti seuraavana päivänä.¹⁵⁶ Jessee viittaa Bienvenun näkemyksiin siitä, kuinka paavin Robertia kohtaan osoittama kiinnostus saattoi johtua hänen halustaan käyttää Robertia ajamassaan reformissa. Antamalla Robertille saarnaajan tehtävän hän pyrki pitämään tämän kirkon auktoriteetin ja rajojen sisällä, sillä jo Gregorius VII:n ajoista lähtien paavit olivat pyrkineet vahvistamaan kontrollinsa saarnaamiseen.¹⁵⁷

Jessee nostaa esiin merkittävän piirteen Robertin toiminnassa: hän ei koskaan avoimesti vastustanut kirkon hierarkiaa. Esimerkiksi jättäessään La Roën yhteisön hän vetosi paavin hänelle antamaan tehtävään. Marboden kritiikkiin hän puolestaan vastasi tavalla, joka kertoo valmiudesta hyväksyä ainakin jonkinlaista kontrollointia. Marbode varoitti Robertia siitä, että jos tämä jatkaa epäilyttävää käytöstä, josta hän oli kuullut, tämä tulee lopulta

¹⁵⁰ Jessee 1994, 228.

¹⁵¹ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 156.

¹⁵² Jessee 1994, 228.

¹⁵³ Jessee 1994, 229.

¹⁵⁴ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 152–154.

¹⁵⁵ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 158.

¹⁵⁶ Jessee 1994, 229.

¹⁵⁷ Jessee 1994, 229.

päätymään harjoittamaan syntiä. Jesseen mukaan Robert näyttää vastanneen kritiikkiin lähettämällä osan silloisista seuraajistaan pois ja asettamalla loput asumaan Fontevraudiin.¹⁵⁸

Myös Mueller on esittänyt, että Fontevraudiin asettuminen ja naisille ja miehille rakennetut erilliset tilat olivat Robertin keino välttää syytöksiltä harhaopista. Hän yhdistää Robertin elämäntapaan liittyneet epäilykset Poitiersissa järjestettyyn konsiiliin; hänen mukaansa juuri Robertin elämäntapa oli syynä siihen, miksi tämä kutsuttiin kyseiseen kokoontumiseen.¹⁵⁹ Myös Jesseen mukaan Robert osallistui kyseiseen konsiiliin, joka järjestettiin vuonna 1100 eli todennäköisesti vain vähän ennen Robertin päätöstä seuraajiensa asettamisesta uuteen asuinpaikkaansa. Hän viittaa Bienvenun ehdotukseen siitä, että Robert mahdollisesti oli paikalla konsiilissa vastaamassa joihinkin hänestä kuultuihin väitöksiin.¹⁶⁰

Geoffroin kirje puolestaan osoitettiin Robertille, kun tämä seuraajineen oli jo asettunut Fontevraudiin. Myös tällä kerralla Robert oli valmis vastaamaan kritiikkiin. Jesse viittaa Jean de Pétignyn ajatukseen, jonka mukaan yhteisön säännöt saattoivat olla vastaus vastaanotettuun kritiikkiin.¹⁶¹ Robert mahdollisesti jopa tukeutui Geoffroin apuun sääntöjä laatiessaan.¹⁶² Jesse kertoo myös, että aateliston rooli oli merkittävä Fontevraudia perustettaessa.¹⁶³ Tätä aihetta käsittelemme tarkemmin seuraavassa osiossa. Myös osa yhteisön naisista tuli vaikutusvaltaisista perheistä. Jesseen mukaan Robertin yhteisöstä tulikin turvapaikka ja koti monille Anjoun aatelisnaisille.¹⁶⁴

Robertin suhteet merkittäviin maallikoihin sekä kirkonmiehiin sekä yhteisön naisten taustat vaikuttivat siihen, miksi Robertia ei päädytty pitämään harhaoppisena. Tämän lisäksi Robert ei asettunut vastustamaan kirkkoa vaan oli valmis kunnioittamaan auktoriteetteja sekä perustamaan virallisesti hyväksytyn luostariyhteisön kirkon piirissä. Jesse huomauttaa, että myös Robertin sanoma oli maltillista, eikä hän esimerkiksi yllyttänyt tottelemattomuuteen kirkkoa kohtaan. Robert säästy harhaoppisen maineelta, mutta suhteet aikansa aateliisiin kuitenkin johtivat lopputulokseen, jota hän ei ehkä itse ollut tavoitellut: Fontevraudista tuli ajan myötä turvasatama erityisesti aatelisnaisille ja anjoulaisten tuen kohde, mikä teki siitä välineen anjoulaisen aateliston poliittisille, sosiaalisille sekä uskonnollisille tavoitteille.¹⁶⁵

¹⁵⁸ Jesse 1994, 230–231.

¹⁵⁹ Mueller 2013, 428.

¹⁶⁰ Jesse 1994, 231.

¹⁶¹ Jesse 1994, 232.

¹⁶² Jesse 1994, 232.

¹⁶³ Jesse 1994, 231.

¹⁶⁴ Jesse 1994, 234.

¹⁶⁵ Jesse 1994, 234–235.

2.2 Robert ja cura monialium

Tässä viimeisessä kappaleessa käsittelen sitä, millaisia ajatuksia Robertilla oli *cura monialiumista*. Tämä oli keskeinen osa naisluostarien elämää, mikä on tullut usein esille tutkielmassani. Naiset tarvitsivat miehiä hoitamaan vähintään papeille kuuluneita tehtäviä. Aihetta käsitellään erityisesti Andrén kirjoittamassa elämäkerrassa. Tästä kappaleesta löytyy pätkiä elämäkertoista latinasta suomen kielelle käännettynä. Osa pätkistä on käännetty myös ranskan kielestä, sillä Andrén kirjoittaman teoksen loppuosa on säilynyt vain keskiranskankielisenä. Erityisen hyödylliseksi osoittautui myös Griffithsin aiheesta tekemä tutkimus, jota hyödynnän paljon tässä kappaleessa.

Andrén kirjoittamassa elämäkerrassa kuvaillaan kohtausta Robertin elämän loppuvaiheilta, jolloin tämä vanhuuden ja sairauksien koettelemana kutsui Fontevraudin veljet ympärilleen. Tällöin hän kysyi miehiltä, lupaisivatko nämä jäädä naisten luo ja näiden alaisuuteen. Hän painottaa asettaneensa kaiken perustamansa naisten päättäntävallan alle. Hän käskee miehiä pohtimaan, haluavatko nämä pysyä yhteisössä ja ”totella Kristuksen palvelijattarien määräyksiä omien sielujensa pelastuksen tähden”.¹⁶⁶ Myös myöhemmin kutsuttuaan kirkonmiehiä ja aatelisia koolle päättämään yhteisön abbedissan valinnasta hän kertoo antaneensa itsensä ja opetuslapsensa naisten palvelukseen ”omien sielujemme pelastuksen vuoksi”.¹⁶⁷

Andrén kuvauksessa tulee esiin myös se, kuinka Robert näki naisten palvelemisen olevan palkitsemisen arvoinen teko. Elämäkerran mukaan Robert sanoi miehille, että heidät ”palkitaan tästä hyvästä paratiisissa”.¹⁶⁸ Tämä muistuttaa Abélardin ajatuksia, joissa, kuten aiemmin kerroin, korostui miesten itsensä saama hyöty korvauksena heidän naisille tarjoamastaan tuesta. Griffiths huomauttaakin näiden miesten nousseen samanlaisesta hengellisestä ja intellektuaalisesta ympäristöstä.¹⁶⁹

Tämän lisäksi Griffiths kertoo Abélardin hyödyntäneen Joosefin ja Marian sekä Marian ja Johanneksen suhteita malleina vaatimukselleen miesten naisille tarjoamasta huolenpidosta.¹⁷⁰ Johanneksen evankeliumissa Jeesuksen kerrotaan sanoneen seuraavasti: ”Kun Jeesus näki, että hänen äitinsä ja rakkain opetuslapsensa seisoivat siinä, hän sanoi äidilleen: »Nainen, tämä on poikasi!» Sitten hän sanoi opetuslapselle: »Tämä on äitisi!» Siitä

¹⁶⁶ Pro animarum vestrarum salute obediat is ancillarum Christi praecepto. TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 192–194.

¹⁶⁷ Pro animarum nostrarum salute. TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 194–196.

¹⁶⁸ En reporterés le loyer au benoist royaulme de Paradis. TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 279.

¹⁶⁹ Griffiths 2008, 314.

hetkestä lähtien opetuslapsi piti huolta Jeesuksen äidistä”.¹⁷¹ Tämä Marian ja Johanneksen tarjoama malli oli todennäköisesti tärkeä myös Robertille. André kertoo Robertin perustaneen uusia yhteisöjä eri aluille, ja näistä naisille tarkoitettut yhteisöt perustettiin ”pyhää Mariaa kunnioittaen”.¹⁷² Munkkien yhteisöistä puolestaan sanotaan seuraavasti:

Viisas Robert määräsi, että veljien kappelit tulisi omistaa Johannekselle, koska Johannes, Kristuksen käskystä, palveli tuota samaa neitsyttä ahkerasti kuten omistautunut palvelija niin kauan kuin tämä eli tässä maailmassa.¹⁷³

André'n kuvauksen perusteella Robert näyttää Abélardin tavoin pitäneen Johanneksen roolia Marian elämässä Jeesuksen kuoleman jälkeen mallina ja perusteluna omille yhteisöilleen.

Griffiths kertoo, että Abélard ja Robert eivät suinkaan olleet ainoita, jotka hyödynsivät kyseistä Raamatun kohtaa perusteluna naisten ja miesten välisille suhteille.¹⁷⁴ Griffithsin mukaan 1100-luvulla siitä tuli merkittävä väline puolustettaessa naisten huolenpitoa, *cura monialiumia*. Myös naiset itse ymmärsivät sen merkityksen. Griffiths tarjoaa esimerkkinä Heloisen, joka puhui aiheesta ja teki näin jo ennen Abélardia.¹⁷⁵

André'n mukaan Marian ja Johannaksen suhteen käyttäminen mallina saattoi johtua siitä, että miesten haluttiin iloitsevan kappeliensa suojelijan olevan juuri Johannes, jonka nähtiin olevan mallina Kristuksen morsianten palvelemiselle.¹⁷⁶ Myös Griffiths ehdottaa André'n korostaman Marian ja Johanneksen suhteen olevan keskeinen, sillä se muistutti Fontevraudin miehiä heidän velvollisuudestaan huolehtia yhteisön naisista sekä siitä, että vaikka naisten palveleminen oli vapaaehtoista, sillä oli kuitenkin perusta Jeesuksen itsensä antamassa käskyssä. Tämä on Griffithsin mukaan mahdollisesti ollut tärkeää, sillä yhteisön miesten ja naisten välillä todennäköisesti oli jonkinlaisia jännitteitä tai kiistoja. Tästä kertovat useat Robertin kuolemaa seuranneina vuosina annetut paavin bullat, joissa yhteisön miehiä kielletään jättämästä yhteisöä ilman lupaa, ja joissa muita yhteisöjä varoitetaan vastaanottamasta Fontevraudista karanneita munkkeja.¹⁷⁷

Griffiths ehdottaa, että Andreksen kuvaus Robertin viimeisistä hetkistä kuvaa tämän Kristuksen kaltaisena. Aivan kuten Kristus, joka ristillä huolehti äitinsä tulevaisuudesta kuolemansa jälkeen, myös Robertin mielessä oli hänen yhteisönsä naiset ja heidän

¹⁷⁰ Griffiths 2008, 315–316.

¹⁷¹ Raamattu 1992; Johanneksen evankeliumi, 19:26–27.

¹⁷² In honorem sanctae Mariae. TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 208–210.

¹⁷³ Et, quia sanctus Joannes Evangelista eidem Virgini, praecipiente Christo, quoadusque corporaliter in mundo conversata est, devotus minister diligenter servivit, decrevit vir prudens ut fratrum oratoria in ejus venerationem dedicarentur. TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 210.

¹⁷⁴ Griffiths 2008, 316.

¹⁷⁵ Griffiths 2008, 319–320.

¹⁷⁶ TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 210.

tulevaisuutensa hänen kuolemansa jälkeen. Näin hän liitti yhteisön miehet sen naisiin kuten Jeesus oli liittänyt Johanneksen äitiinsä.¹⁷⁸ Myös Schreiner esittää Robertin oikeuttaneen yhteisönsä vetoamalla Jeesukseen, joka antoi tehtävän huolehtia äidistään Johannekselle.¹⁷⁹

Griffithsin mukaan Johanneksen evankeliumin käyttäminen saattoi muodostaa perustan naisista huolehtimisen puolustamiseksi samalla tavoin kuin esimerkiksi Eeva muodosti perustan toisenlaiselle diskurssille, jossa vastustettiin miesten ja naisten sekoittamista.¹⁸⁰ Tämän lisäksi Griffiths tuo esiin sen, että Robertilla mahdollisesti oli myös omia henkilökohtaisia syitä hakeutua naisten seuraan; taustalla saattoi olla halu sovittaa hänen aiempia syntejään, jotka olivat olleet luonteeltaan seksuaalisia. Griffithsin mukaan esimerkiksi Marbode viittaa kritiikissään tällaisiin synteihin.¹⁸¹ Marbode todella sanoo kirjeessään seuraavasti:

Sinun kerrotaan suuresti pitävän yhteiselosta naisten kanssa. Tämä on aihe, jossa olet aiemmin syyllistynyt syntiin, ja jota nyt vaikutat sovittavan uuden uskonnollisen tavan nimissä samaa materiaalia käyttäen.¹⁸²

Tässä Marbode vihjaa Robertin syyllistyneen jonkinlaiseen syntiin, joka selvästi liittyy naisiin jollain tavalla. Marbode jatkaa seuraavaksi jo aiemmin mainitsemastani aiheesta eli naisten kanssa nukkumisesta; Marbode siis ilmeisesti viittaa tässä kohtaa syneisaktismiin, jota epäili Robertin harjoittavan.

Dalarunin mukaan Robert oli mahdollisesti toiminut pappina ja ollut tällöin myös naimisissa.¹⁸³ Porter ehdottaa, että Robert olisi vihitty papiksi tämän ollessa Pariisissa. Hänen mukaansa tarkkaa päivämäärää ei tiedetä, mutta todennäköisesti se tapahtui vuoteen 1089 mennessä, jolloin Robert palasi Bretagneen Silvestren pyynnöstä.¹⁸⁴

Griffiths kertoo Robertin nähneen houkutuksen, erityisen seksuaalisen houkutuksen, tarjoavan hengellisiä mahdollisuuksia, mikä eroaa monista muista tuon ajan miesten ajatuksista, joissa erottautuminen naisista nähtiin ratkaisuna näiden aiheuttamaan houkutukseen. Tosin Robert ei ollut ainoa, joka huomioi seksuaalisen houkutuksen tarjoamat mahdollisuudet. Griffithsin mukaan myös Abélard hyväksyi sen mahdollisuudet ja suri omaa kastraatiotaan, mikä teki käytännön hänelle mahdottomaksi. Robert, kuten Abélard,

¹⁷⁷ Griffiths 2008, 322–323. Bullat, joihin Griffiths viittaa, löytyvät Jean-Marc de Bienvenun ranskankielisestä tutkimuksesta ”Origines et évolution” sivuilta 73–74.

¹⁷⁸ Griffiths 2008, 323.

¹⁷⁹ Schreiner 2008, 229.

¹⁸⁰ Griffiths 2008, 323–324.

¹⁸¹ Griffiths 2008, 326.

¹⁸² *Mulierum cohabitationem, in quo genere quondam peccasti, diceris plus amare, ut quasi antiquae iniquitatis contagium novae religionis exemplo circa eandem materiam studeas expiare.* TLRAFF III, Marbodi Epistola, 530.

¹⁸³ Dalarun 2006, 12.

mahdollisesti näki naiset ainakin osittain myös välineenä hengellisiin saavutuksiin, ja samanlaisia ajatuksia on Griffithsin mukaan mahdollisesti ollut myös niillä miehillä, jotka päättivät liittyä Robertin perustamaan yhteisöön.¹⁸⁵

Robertin suhdetta naisiin voi tarkastella myös Menelay l'Abbaye nimisessä paikassa sattuneen välikohtauksen näkökulmasta. Andrén mukaan Robert saapui kyseiseen luostariin saarnaamaan, mutta paikallisten mukaan Robertin mukana olleet naiset eivät saisi tulla kirkkoon. Robert kuitenkin puolusti mukanaan olleiden naisten oikeutta tulla kirkkoon. Puolustaessaan seuralaisiaan Robertin kerrotaan esimerkiksi sanoneen, että ”pyhät eivät ole Kristuksen morsianten vihollisia” (les saintz ne sont pas ennemys des espouses de Jhesus Crist), ja että vastustajien puhe ”on absurdia, ja että puhdas katolinen oppi selvästi sanoo päinvastoin” (est une chose absurde et la pureté de la foy catholique congnoist bien le contraire).¹⁸⁶ On mahdollista, että André kertoo tämän tarinan korostaakseen Robertin hyvyyttä ja pyhyyttä sekä kykyä selvittää kiistoja ja erimielisyyksiä. Se voi kuitenkin tarjota esimerkin Fontevraudin itseymmärryksestä naisten yhteisönä, vaikka tapahtuman todenperäisyydestä ei ole varmuutta. Se mahdollisesti kertoo myös Andrén halusta korostaa naisten tärkeyttä Robertin elämässä.

¹⁸⁴ Porter 1997, 362–363.

¹⁸⁵ Griffiths 2008, 327.

¹⁸⁶ TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 294–295.

3 Fontevraud

3.1 Yhteisön synty ja rakenne

Tämä tutkielmani osa koostuu useammasta aiheeni kannalta merkittävästä teemasta: yhteisön synnystä ja rakenteesta, sen arkkitehtuurista, yhteisön omalaatuisista piirteistä ja sen menestyksestä sekä sen käsittelystä, miten naisten valta määriteltiin yhteisössä, ja miten se näkyi yhteisön elämässä. Aluksi käsittelen ensimmäisenä mainittua aihetta eli kirjoitan yhteisöstä ja sen synnystä yleisesti. Tähän kuuluvat tiedot esimerkiksi yhteisön perustamisesta, sen rakenteesta eri yhteisöineen sekä siitä, mitä voimme tietää yhteisön itseymmärryksestä ja siitä, miten muut sen näkivät. Näiden jälkeen käsittelen yhteisön arkkitehtuuria, mikä kertoo jotain siitä, kuinka naisten ja miesten yhteiselo onnistui yhteisössä. Arkkitehtuurin kanssa samassa kappaleessa käsittelen myös yhteisön omalaatuisia piirteitä sekä myös sitä, miten nuo piirteet mahdollisesti vaikuttivat yhteisön menestykseen. Tässä kohtaa nostan esiin myös Robertin näkemyksiä maailmasta, jotka nekin keskeisesti liittyvät yhteisön omalaatuisuuteen. Näiden jälkeen käsittelen tutkielmani laajinta kokonaisuutta: naisten valtaa yhteisössä keskiaikaisten lähteiden perusteella. Vallan lisäksi nostan esiin myös siihen liittyviä muita aiheita, kuten valvontaa ja sukupuolten erottelua. Aihetta käsittelevä osio on jaettu kahteen kappaleeseen, joista ensimmäisessä keskityn naisille kirjoitettuihin sääntöihin ja toisessa miehille kirjoitettuihin sääntöihin. Vaikka yhteisön säännöt ovat tässä yhteydessä keskeisemmät, ajoittain nostan esiin seikkoja myös Baudrin ja Andrén kirjoittamista elämäkerroista.

Bretagnelainen saarnamies, Robert Arbrisseliläinen, perusti Fontevraudin luostarin vuonna 1101¹⁸⁷ Ranskan historialliseen Anjoun provinssiin ja tarkemmin sen ”Maine-et-Loire” nimiseen osaan (departement).¹⁸⁸ Luostari sijaitsi Anjoun, Poitoun ja Tourainen rajojen risteyskohdassa.¹⁸⁹ Baudrin kirjoittaman elämäkerran mukaan yhteisön alku ajoittui siihen aikaan, kun Robert oli jättänyt kaniikkien yhteisönsä ja kuljeskeli ympäriinsä levittäen Jumalan sanaa. Aluksi hänen seurakseen kerääntyi vain muutamia seuraajia.¹⁹⁰ Seuraajien määrä kuitenkin kasvoi, ja heidän mainitaan olleen sekä miehiä että naisia.¹⁹¹ Seuraajien joukon kasvaessa Robert näki tarpeelliseksi etsiä heille sopiva paikka yhteisöllistä elämää varten. Tästä mainitaan seuraavasti:

¹⁸⁷ Esperdy 2005, 59.

¹⁸⁸ Esperdy 2005, 59.

¹⁸⁹ Gold 1985, 94.

¹⁹⁰ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 158.

¹⁹¹ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 160.

Mutta koska hän näki seuraajien määrän kasvavan, ja jottei mitään tehtäisi harkitsemattomasti, ja koska naisten oli tarpeen jäädä miesten luo, hän ratkaisi asian suunnittelemalla etsivänsä paikan, jossa he voisivat elää yhdessä ilman skandaalia, ja jos hän löytäisi aution paikan.¹⁹²

Todennäköisesti Robert ajatteli miesten ja naisten yhteisen elämän mahdollisesti herättävän paheksuntaa, ja tämän takia sopivan paikan löytäminen oli tärkeää.

Venarden mukaan Robert ei kuitenkaan ollut yksin perustaessaan yhteisöään.

Ensinnäkin paikka, jonne luostari perustettiin, oli lahjoitus kahdelta maallikolta. Robert sai alueen Adelaide Rivièreltä, joka puolestaan toimi kreivinsä Gautier de Montsoreau'n luvalla. Gautier oli Anjoun kreivin vasalli. On mahdollista, että paikkaa on alun perin ehdottanut Poitiersin piispa Pierre II, jonka hiippakunnan alueella luostari sijaitsi. Luostari oli lähellä seurakuntaa, josta piispa henkilökohtaisesti huolehti. Joka tapauksessa piispan rooli ja suojelus oli merkittävää Fontevraudin alkutaipaleella. Hän vahvisti luostarin omaisuuden vuonna 1106, ja myös Robert viittasi luostarin perustamisen yhteydessä saatuun piispalliseen avustukseen. Venarden mukaan Adelaiden lahjoituksessa mainitaan Robertin lisäksi yhteisön naiset, ja myös piispan vuoden 1106 asiakirjassa mainitaan Robertin ympärilleen keräämät naiset.¹⁹³

Venarden mukaan piispojen ja maallikkojen tuen merkitys näkyi Fontevraudin yhteisön perustamisen lisäksi myös sen prioraatteja perustettaessa. Vuonna 1116, jolloin Robert kuoli, luostarilla oli 15 prioraattia Länsi-Ranskassa. Kaikki näistä keskittyivät ensisijaisesti naisiin, mutta kuten pääluostarissa, niissä oli myös miehiä. Noin vuodesta 1106 alkaen jotkut alueet, jotka olivat annettu Fontevraudille, valittiin uusien prioraattien sijainniksi. Osa paikoista lahjoitettiinkin juuri uusia yhteisöjä varten.¹⁹⁴ Venarde kertoo, että Robertin kuoleman jälkeen Pétronillen hallinnon aikana prioraattien perustaminen jatkui, ja että Pétronillen kuollessa vuonna 1149 Fontevraudilla oli jo melkein 50 prioraattia. Kuten Robertin aikana, myös tällöin piispojen, jotka halusivat fontevraudin liikkeeseen kuuluneen luostarin hiippakuntaansa, tuella oli suuri merkitys niitä perustettaessa. Tämä oli merkittäväntä Lounais-Ranskassa, jossa naisia hyväksyvien luostarien määrä oli pieni 1000-luvun lopulla. Tällainen tilanne oli erityisesti Gascognessa.¹⁹⁵

Myös Baudri mainitsee, että kasvaneen seuraajien joukon elättäminen onnistui paikallisten maallikoiden lahjoitusten avulla.¹⁹⁶ Robertin kerrotaan itse kierrelleen ruokaa

¹⁹² Videns autem subsequentium multitudinem dilatari, ne aliquid ageretur inconsulto, quoniam mulieres cum hominibus oportebat habitare, ubi possent sine scandalorum scrupulositate conversari et vivere, deliberavit perquirere, et si quod desertum contigisset reperire. TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 160.

¹⁹³ Venarde 1997, 60.

¹⁹⁴ Venarde 1997, 61.

¹⁹⁵ Venarde 1997, 62.

¹⁹⁶ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 168.

etsimässä ja keskustelleen ihmisten kanssa, ja ihmisten kerrotaan halunneen antaa yhteisölle ruokaa, vaatteita ja tarpeita asumusten rakentamiseksi.¹⁹⁷ Baudri mainitsee myös kuninkaiden ja aatelisten lahjoittaneen yhteisölle. Osa lahjoittajista antoi heille myös kiinteistöjä.¹⁹⁸ Näihin paikkoihin todennäköisesti sijoitettiin Fontevraudin tytärluostareita.

Fontevraud ja sen tytärluostarit olivat maineikkaita, mistä kertoo piispa Raymond-Bernardin kova halu saada fontevraudin liikkeeseen kuulunut prioraatti hiippakuntaansa. Venarde viittaa Joseph Barrèreen kuvaillessaan prioraatin perustamista. Ilmeisesti halu oli niin suuri, että piispa päätyi kidnappaamaan joukon Fontevraudin nunnia tavoitteensa saavuttamiseksi. Hän alkoi rakentaa Paravisin luostaria; luostariin hän kuitenkin tarvitsi sääntökunnan nunnia. Pétronille oli kutsunut joukon nunnia Toulousen hiippakunnasta päälouostariin. Piispa yhdessä alueen luostarille lahjoittaneiden kanssa nappasi nuo matkalla olleet nunnat. Jälkeenpäin piispa kirjoitti pahoittelevaan sävyyn Pétronille ja perusteli tekoaan kunnioituksellaan fontevraudin liikettä kohtaan sekä kristillisellä rakkaudella ja hurskaudella. Hän pyysi uuden yhteisön hyväksymistä osaksi sääntökuntaa. Abbedissan vastaus ei ole säilynyt meidän aikoihimme asti, mutta tuosta luostarista kuitenkin tuli osa sääntökuntaa.¹⁹⁹

Esperdyn mukaan yhteisö kehittyi nopeasti vaatimattomista asumuksista suureksi luostarikompleksiksi, johon kuului lopulta jopa viisi eri yhteisöä tai osastoa. Esperdy huomauttaa myös, että Fontevraudin merkitys piilee sen omalaatuissa organisatorisessa järjestyksessä, jossa naisilla oli johtava rooli. Yhteisö oli alusta alkaen tarkoitettu luostariksi juuri naisille, vaikka siellä oli myös miesten oma yhteisö. Keskiajalla oli tietty myös muita tämän tyyppisiä luostareita, mutta Fontevraudin omalaatuinen piirre oli se, että sen perustamisen taustalla vaikutti Esperdyn mukaan halu huolehtia Robertin naispuolisten seuraajien hengellisistä ja materiaalisista tarpeista.²⁰⁰

Järjestääkseen ympärilleen kerääntyneen hajanaisen joukon Robert jakoi heidät useisiin eri yhteisöihin.²⁰¹ Esperdyn mukaan alkuperäisistä yhteisöistä kolme oli tarkoitettu naisille ja yksi miehille. Fontevraudin pääyhteisö oli tarkoitettu yläluokan naisille, leskille ja neitsyille. Kaksi muuta naisille tarkoitettua yhteisöä huolehtivat tapansa parantaneista prostituoiduista, köyhistä naisista sekä spitaalisista. Neljäs yhteisö oli tarkoitettu miehille,

¹⁹⁷ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 170.

¹⁹⁸ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 174.

¹⁹⁹ Venarde 1997, 63.

²⁰⁰ Esperdy 2005, 59–61.

²⁰¹ TLRAFF, Historia Magistri Roberti, 172.

joista osa oli maallikoita ja osa pappeja.²⁰² Jaottelusta mainitaan Baudrin kirjoittamassa elämäkerrassa näin:

Viisas johtaja erotteli naiset tarkemmin ja sitten osoitti heidät erillisiin mökkeihin ja seurueisiin. Hän asetti miehet ja naiset ryhmiin, sillä molempien määrä oli kasvanut suunnattomasti.²⁰³

Vaikuttaa siltä, että seuraajia todella oli suuri määrä, ja että heidän jaottelunsa oli tarpeen.

Tämä varmasti auttoi kasvaneen joukkion hallinnassa.

Robertin seuraajien joukossa todennäköisesti oli suuri määrä naisia, sillä Baudrin mukaan ”useita luostareita valmisteltiin, sillä edes kolme tai neljä eivät riittäneet niin monelle naiselle”.²⁰⁴ Tällä mahdollisesti tarkoitetaan Fontevraudin tytäriluostareita, sillä hieman tämän jälkeen kerrotaan, että pääluostariin asetettiin yli 300 naista ja muualle joko 100, 60 tai muu määrä.²⁰⁵ Pohtiessaan Robertin merkitystä teoksensa loppupuolella Baudri mainitsee tämän koonneen ”yli 2000 tai oikeastaan lähemmäs 3000 Jumalan palvelijaa ja palvelijatarta”.²⁰⁶ Naisten merkitys tulee esiin myös silloin, kun Baudri kuvaa Robertin kuolemaa. Hänen mukaansa ”hänen hauras ruumiinsa, joka kylpi Jumalan perheen ja etenkin Kristuksen palvelijattarien kyynelissä, tuotiin takaisin Fontevraudiin”.²⁰⁷ Goldin mukaan yhteisöön kuuluneiden määristä ei ole varmuutta, mutta todennäköisesti naisia oli miehiä enemmän.²⁰⁸

Myös Andrén kirjoittamasta elämäkerrasta saa sellaisen kuvan, että Robertilla oli paljon naispuolisia seuraajia. Siinä mainitaan Robertin keränneen ympärilleen niin suuren joukon naisia, että tämän oli pakko etsiä syrjäisiä paikkoja, joihin perustaa uusia yhteisöjä heitä varten.²⁰⁹ Jessee kertoo, että toisinaan Robertin kiinnostus naisia kohtaan on nähty osana hänen laajempaa myötämielisyyttään köyhiä ja vaatimattomista oloista tulleita kohtaan. Monet hänen naisseuraajistaan olivatkin köyhiä, ja naisen asema ajan yhteiskunnassa oli heikompi kuin miesten, mutta yhteisöön liittyneiden joukossa oli paljon myös aatelisnaisia.²¹⁰

Esperdyn mukaan Fontevraudin perustamisen taustalla oli halu luoda yhteisö, joka olisi tarkoitettu nimenomaan naisten tarpeille.²¹¹ Jopa kuolinvuoteellaan Robert julisti kaiken

²⁰² Esperdy 2005, 61.

²⁰³ *Mulieres iterum segregavit sagax magister ab invicem et rursus per cellas et cuneos distinxit eas. Catervatim collocavit illos et illas, quoniam alteruter numerus in infinitatem extendebatur.* TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 172.

²⁰⁴ *Clausta et claustra praeparabantur, nec tamen tria vel quatuor tantis mulierum collegiis suffecerunt.* TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 170.

²⁰⁵ TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 172.

²⁰⁶ *Servos et ancillas Dei plusquam ad duo vel circiter ad tria millia congregavit.* TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 180.

²⁰⁷ *Opimis autem familiae Dei et praecipue ancillarum Christi corpusculum ejus irroratum lacrymis redditum est Fontevraldensi monasterio.* TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 186.

²⁰⁸ Gold 1985, 95.

²⁰⁹ TLRAFF I, *Supplementum Historiae Vitae Roberti*, 272–273.

²¹⁰ Jessee 1994, 233.

²¹¹ Esperdy 2005, 61.

perustamansa olleen nunnia varten.²¹² Esperdy kertoo, että naisten tehtäväksi luostarissa tuli mietiskelevä elämä luostarin sisällä. Miesten tehtävänä oli työnteko. Papeille työ merkitsi hengellistä työtä ja maallikoille fyysistä. Kummankin tärkein tehtävä oli joka tapauksessa huolehtia siitä, että yhteisön naisten hengelliset ja materiaaliset tarpeet tulisivat hoidetuksi.²¹³ Miesten sääntöjen, jotka osoitettiin esimerkiksi papeille ja maallikoille, johdannoissa painotettiin sitä, että miesten tehtävänä oli alistua ja palvella naisia.²¹⁴

Yhteisön alkutaipaleesta ja työnjaosta mainitaan Baudrin kirjoittamassa elämäkerrassa seuraavasti:

Robert erotti sukupuolet ja määräsi naiset luostariin ja rukoukseen; miehet hän määräsi työn tekoon. Hän näytti määränneen asiat järkevästi niin, että lempeämpi ja heikompi sukupuoli keskittyi psalmien lauluun ja mietiskelyyn, ja vahvempi sukupuoli aktiivisen elämän tehtäviin. Maallikot ja papit hoitivat näitä yhdessä, mutta niin, että papit lauloivat psalmeja ja viettivät messua, kun taas maallikot vapaaehtoisesti osallistuivat työntekoon. Tietyt ajat olivat omistettu hiljaisuudelle, ja kaikki määrättiin puhumaan kohteliaasti ja olemaan vannomatta valoja, ja kaikki olivat yhtä isällisessä rakkaudessa.²¹⁵

Robert näyttää halunneen järjestää luostarinsa sen naiskeskeisyydestä huolimatta tuolle ajalle tyypillisemmän ajattelutavan mukaan, jossa esimerkiksi erilaisten töiden ajateltiin kuuluvan vain toiselle sukupuolelle. Toisaalta kyseessä on mahdollisesti myös Baudrin oma kuvaus ja tulkinta yhteisön tavoista.

Esperdyn mukaan nunnien ja munkkien välistä suhdetta kuvasti myös yhteisön eri osastoille valitut suojeluspyhimykset. Naisille tarkoitettu pääluostari oli omistettu Marialle, ja Esperdy käyttää siitä nimeä Grand Moutier.²¹⁶ Simmons tietämys yhteisöjen nimistä eroaa Esperdyn kuvauksesta, sillä hän puhuu yhteisön kirkosta nimellä Grand Moutier ja naisten pääyhteisöstä puolestaan nimellä la Grande Cloître. Hänen mukaansa yhteisön kirkko oli omistettu Marialle. Hän mainitsee, että juuri pääyhteisön naiset kävivät messussa Grand Moutierissa.²¹⁷ Myös esimerkiksi Dalarun puhuu kirkosta nimellä Notre-Dame du Grand-Moutier²¹⁸ ja Klaus Schreiner kertoo naisten pääkirkon olleen omistettu Neitsyt Marialle.²¹⁹

Esperdy kertoo miesten yhteisön olleen omistettu Johannekselle (Johannes evankelista) (St. Jean de l'Habit). Prostituoitujen yhteisö puolestaan oli omistettu Magdalan

²¹² TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 196.

²¹³ Esperdy 2005, 61.

²¹⁴ TLRAFF II, 398; Ib; TLRAFF II, 420; IIb.

²¹⁵ Mulieres tamen ab hominibus segregavit, et inter claustrum eas velut damnavit, quas orationi deputavit; homines vero laboribus mancipavit. Non sine discretione id agere videbatur, quia sexum teneriorem et imbecilliozem commendabat psalmodiae et theoriae, fortiozem autem applicabat exercitiis vitae actualis. 3. Laici et clerici mixtim ambulabant, excepto quod clerici psallebant et missas celebrabant, laici laborem spontanei subibant. 4. Omnibus silentium certis temporibus indicebatur, blande respondere et non jurare jubebantur, et omnes amore fraterno conglutinabantur. TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 162–164.

²¹⁶ Esperdy 2005, 61.

²¹⁷ Simmons 1992, 101.

²¹⁸ Dalarun 2006, 1–2.

²¹⁹ Schreiner 2008, 229.

Marialle (La Madeleine), ja luostarin neljäs osasto, joka oli tarkoitettu sairaille ja spitaalisille, oli omistettu Lasarukselle (St. Lazare). Esperdy esittää sen olevan epävarmaa, oliko Robert yksin vastuussa suojeluspyhimysten valinnasta, mutta joka tapauksessa ne muistuttivat yhteisön perustamisen taustalla olleista motiiveista.²²⁰ Esperdyn mukaan munkkien rooliksi jäi siis metaforisesti olla nunnien, äitien ja neitsyiden, omistautuneita ja uskollisia poikia.²²¹

Esperdyn mukaan myös sairaiden ja prostituoitujen yhteisöjen suojeluspyhimykset kuvastavat symbolisesti niiden asukkaita, sillä Magdalan Marian uskottiin olleen uudistuksen tehnyt prostituoitu. Lasarus puolestaan sopi toisen yhteisön suojelijaksi oman sairautensa ja kuolemansa takia. Esperdy esittää myös, että prostituoitujen yhteisön suojeluspyhimyksen valinnalla oli myös poliittinen motiivi. Hän viittaa Jacqueline Smithin näkemykseen siitä, että Robert kohtasi vastustusta alueen korkea-arvoisilta kirkonmiehiltä, minkä taustalla oli ainakin osittain prostituoitujen määrä hänen seuraajiensa joukossa. Esperdyn mukaan prostituoitujen asettamisella Magdalan Marian suojelukseen Robert halusi korostaa heidän nykyisiä hyveitään heidän menneiden syntiensä sijaan.²²² Simmonsinkin mukaan Fontevraudin yhteisöt ja jäsenet edustivat yhteiskunnan eri luokkia. Tämä näkyi naisten yhteisöjen välillä, joista pääyhteisö oli tarkoitettu aristokraattisille naisille. Kaksi muuta sairaille sekä alempiluokkaisille maallikkosisarille. Myös yhteisön miehet tulivat alemmista luokista kuin naisten pääyhteisön jäsenet.²²³

Griffiths ehdottaa, että osa yhteisön naisista saattoi olla pappien entisiä vaimoja, jotka olivat hylätty ajan reformivaatimusten seurauksena. Osa naisista saattoi olla myös sellaisia vaimoja, jotka olivat joutuneet jättämään avioliittonsa kirkon sukulaisuuden määrittelyyn tekemän laajennuksen takia. Esimerkiksi Fontevraudin liikkeeseen kuuluneen Orsanin yhteisön priorissana oli juuri tällainen nainen, jonka avioliitto oli mitätöity sukulaisuuden määrittelyn muutoksen vuoksi.²²⁴ Pappien avioliittojen tuomitseminen ja sukulaisuussuhteisiin liittyneet muutokset avioliitossa olivat mahdollisesti lisänneet luostarielämästä kiinnostuneiden naisten määrää. Kuten olen aiemmin kertonut, naisille ei aina ollut tarjolla sopivaa luostarielämää, vaikka niin useat sitä vaikuttivat kaipaavan.

Kirjoittamassaan elämäkerrassa Baudri mainitsee Hersenden ja Pétronillen, jotka Robert hänen mukaansa valitsi johtamaan yhteisön asioita ja rakennusprojekteja. Robertin itsensä kerrotaan käyttäneen aikansa saarnaamiseen. Hersenden taustasta mainitaan se, että

²²⁰ Esperdy 2005, 61–62.

²²¹ Esperdy 2005, 62.

²²² Esperdy 2005, 63–64.

²²³ Simmons 1992, 101.

hän oli aatelista syntyperää.²²⁵ Dalarun kertoo, että Pétronillen taustasta tiedetään ainakin se, että hän oli ollut naimissa Chemillén kreivin kanssa, jonka kanssa hänellä oli ainakin kaksi poikaa. Dalarunin mukaan Pétronille oli hyvin nuori tavatessaan Robertin; hän saattoi olla jopa alle 20-vuotias. Sitä ei Dalarunin mukaan tiedetä varmasti, oliko hän leski vai esimerkiksi jättänyt miehensä.²²⁶

Gold kertoo, että Robertin lähdettyä jatkamaan kiertelevän saarnaajan elämää ja ennen ensimmäisen abbedissan valintaa hän antoi määräysvallan luostarissa Hersendelle, joka johti luostaria priorissana. Tuohon aikaan Pétronillelle puolestaan annettiin prokuraattorin asema. Luostarista lähdön jälkeen Robert matkusti Ranskan läntisissä ja lounaisissa osissa. Hän jatkoi saarnaamista, mutta samalla perusti prioraatteja Fontevraudille sekä vastaanotti lahjoituksia perustamalleen sääntökunnalle.²²⁷ Baudrin mukaan Hersende oli jo kuollut siinä vaiheessa, kun Pétronille valittiin abbedissaksi.²²⁸ Todennäköisesti Hersende olisi saanut kunnian ensimmäisen abbedissan paikasta, jollei hän olisi kuollut ennen valintaa.

Goldin mukaan Robert ei halunnut asettaa miestä johtamaan yhteisöään, mikä eroaa esimerkiksi Gilbert Sempringhamilaisen perustamasta gilbertiinien sääntökunnasta Englannissa, jossa valta annettiin miehelle. Gilbert valitsi henkilökohtaisesti itselleen miespuolisen seuraajan, ja miesjohtajan (master) asema sisällytettiin myös yhteisön sääntöihin.²²⁹ Baudri ei painota vallan asettamista naisille yhtä paljoa kuin luostarin säännöt, mutta se tulee osittain esiin kuvauksessa Hersenden ja Pétronillen roolista yhteisössä. Tämän lisäksi elämäkerrassa mainitaan myös se, ettei Robert halunnut tulla kutsutuksi herraksi (*dominus*) eikä apotiksi. Sen sijaan häntä kutsuttiin mestariksi (*magistrum*).²³⁰

Kuten jo aiemmin kerroin, Fontevraudista puhutaan usein kaksoisluostarina, sillä se oli sekä miehille että naisille tarkoitettu yhteisö. Jo pelkästään sen tosiasian, että luostarien nunnat tarvitsivat miehiä hengellisen elämänsä hoitamiseen, voidaan katsoa tehneen kaikista naisluostareista kaksoisluostareita ainakin jossain määrin. Kaksoisluostari terminä on siis ongelmallinen tai vaikeasti määritettävissä, kuten useat tutkijat ovat huomauttaneet. Aikalaisten näkemyksiin tutustumalla voidaan ymmärtää sitä, millaisena yhteisönä Fontevraud nähtiin keskiaikaisessa maailmassa. Esimerkiksi Elkinsin huomautusta termin anakronistisuudesta voidaan arvioida aikalaisten puhutavan näkökulmasta.

²²⁴ Griffiths 2008, 329.

²²⁵ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 172.

²²⁶ Dalarun 2006, 66–67.

²²⁷ Gold 1985, 95.

²²⁸ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 172–174.

²²⁹ Gold 1985, 98.

Goldin mukaan kronikat, kirjeet sekä erilaiset asiakirjat ja sopimukset luostarista heijastavat yhteisön miesten ja naisten suhdetta. Luostarin ulkopuoliset lähteet harvoin edes mainitsevat yhteisön miehiä. Yksikään säilyneistä kirjeiden tervehdyksistä ei mainitse miehiä. Ne osoitettiin abbedissalle, nunnille tai molemmille. Gold on huomannut tämän esimerkiksi joidenkin paavien, kuten Honorius II:n, kirjeissä. Yhteisölle lähetettyjen tai yhteisöä käsittelevien kirjeiden sisällöissä miehet mainitaan, mutta epäsäännöllisesti. Goldin mukaan miehet mainitaan juuri esimerkiksi tuossa Honorius II:n kirjeessä.²³¹ Toisinaan Fontevraud mainitaan myös kronikoissa. Myös niissä yhteisö kuvataan useimmiten naisten yhteisönä. Goldin mukaan esimerkiksi William Malmesburylainen identifioi yhteisön näin (kronikassa *Chronicle of the Kings of England*).²³²

Goldin mukaan yhteisön sisäiset asiakirjat esimerkiksi yhteisön kartulaarissa antavat samantyyppisen kuvan, sillä niissä miesten rooli näyttää usein olleen naisten palveleminen. Asiakirjat liittyvät useimmiten lahjoituksiin ja erilaisiin omaisuutta koskeviin kiistoihin. Vain pieni osa asiakirjoista mainitsee miehet lahjan tai lahjoituksen vastaanottajana. Se, että suuri määrä lahjoituksista on osoitettu pelkästään nunnille tai nunnille ja munkeille yhdessä, kertoo siitä, että ulkopuoliset tai lahjoitusten tekijät näkivät Fontevraudin naisten yhteisönä.²³³ Lahjoitusten tervehdyksien voidaan mahdollisesti nähdä edustavan myös yhteisön itseymmärrystä, sillä asiakirjojen muotoilun takana oli useimmiten kirjuri tai mahdollisesti myös yhteisön edustaja, joka saneli sisällön kirjurille.²³⁴

Kuvastavatpa asiakirjat yhteisön itsensä tai ulkopuolisten näkemystä, Goldin mukaan merkittävää niissä on se, että nunnat mainitaan tervehdyksissä useammin siitä huolimatta, että munkit olivat useimmiten vastuussa erilaisista taloudellisista asioista ja sopimusten ja liiketoimien hoitamisesta. On todennäköistä, että juuri munkit laativat sopimuksia, ja lahjoittajat todennäköisesti myös asioivat munkkien eikä nunnien kanssa abbedissaa ja priorissaa lukuun ottamatta. Abbedissa ja priorissa esiintyvät melko säännöllisesti asiakirjojen todistajaluetteloissa, ja vaikka heitä ei mainittaisi todistajina, heidät kuitenkin usein mainitaan lahjoituksen järjestäjinä. Yhteisön nunnat mainitaan tällaisissa todistajaluetteloissa vain harvoin. Munkkeja puolestaan mainitaan todistajina jopa useammin kuin abbedissa tai priorissa. Gold lisää munkkien huolehtineen usein myös muista lahjoituksiin liittyneistä käytännön järjestelyistä. He esimerkiksi saattoivat käydä lahjoittajan kotona kysymässä tämän

²³⁰ TLRAFF I, *Historia Magistri Roberti*, 164.

²³¹ Gold 1985, 102–103.

²³² Gold 1985, 103.

²³³ Gold 1985, 104–105.

vaimon ja lasten suostumusta, jos nämä eivät olleet tulleet luostarilla järjestettyyn tilaisuuteen. Ei ollut epätavallista, että lahjoitus tehtiin luostarin ulkopuolella lähempänä lahjoittajan omaa kotia.²³⁵

Erilaisten liiketoimien hoitaminen oli siis useimmiten munkkien vastuulla, ja he matkustivat usein luostarin ulkopuolelle niitä hoitamaan. Goldin mukaan näillä matkoilla joko abbedissalla tai priorissalla oli kuitenkin merkittävä rooli. Abbedissa tai priorissa oli myös usein vastuussa koko liiketapahtuman järjestämisestä. Näitä kahta lukuun ottamatta muut yhteisön naiset eivät useinkaan osallistuneet tällaisiin ulkopuoliseen maailmaan liittyneisiin asioihin vaan heidän elämänsä keskittyi hengellisiin asioihin. Nunnien ei munkkien avun takia tarvinnut matkustaa, mikä ei tosin ollut heiltä kielletty. Kyse oli Goldin mukaan enemmänkin siitä, että tuollaisen henkisesti palkitsemattoman, mutta kuitenkin välttämättömän työn, nähtiin sopivan miehille paremmin.²³⁶

3.2 Yhteisön arkkitehtuuri, naisten aseman ja Robertin näkemysten merkitys yhteisön omalaatuisuudelle ja menestykselle

Aloitan tämän kappaleen kuvailemalla sukupuolten erottelun näkymistä tavoissa, joilla yhteisön tiloja ja erityisesti sen kirkkoa rakennettiin ja käytettiin. Tätä aihetta ovat käsitelleet erityisesti kaksi tutkijaa: Esperdy sekä Simmons. Tämän jälkeen käsittelen yhteisön omalaatuisia piirteitä, kuten tiukan luostariin sulkemisen puutetta sekä mahdollisia syitä yhteisön menestykselle, jotka liittyvät läheisesti yhteisön poikkeuksellisiin piirteisiin.

Esperdyn mukaan vallan keskittyminen naisille näkyi myös siinä, millaiseksi luostari rakennettiin. Abbedissan yksi tärkeimmistä sekulaareista tehtävistä oli luostarin arkkitehtuurista ja rakentamisesta huolehtiminen, ja Fontevraudia johtaneilla naisilla olikin merkittävä vaikutus luostarin rakennuksiin yhteisön vuosisatoja kestäneen olemassaolon aikana. Robert jätti luostarin palatakseen vaeltavan saarnaajan elämänsä pian sen jälkeen, kun luostarin ensimmäisiä pysyviä rakennuksia oli alettu rakentaa vuoden 1105 tienoilla. Hän jätti rakentamisen valvonnan Hersenden vastuulle, joka olikin päävastuussa rakentamisesta aina vuoteen 1117 asti, kun yhteisön ensimmäinen abbedissa valittiin.²³⁷

Baudrin kirjoittaman elämäkerran mukaan alkuperäiset yksinkertaiset asumukset eivät yhteisön nopean kasvun vuoksi enää olleet riittäviä.²³⁸ Esperdy viittaa Smithiin kertoessaan,

²³⁴ Gold 1985, 105.

²³⁵ Gold 1985, 105.

²³⁶ Gold 1985, 106.

²³⁷ Esperdy 2005, 64.

²³⁸ TLRAFF I, Historia Magistri Roberti, 168.

että myös luostariin kohdistuneet toistuvat ryöstöhyökkäykset loivat tarpeen turvallisemmille ja kestävämmille rakennuksille. Esperdyn mukaan rakentaminen sai vauhtia myös yhteisöön suurenevissa määrissä tulleiden yläluokkaisten naisten takia, jotka uudesta elämästään huolimatta halusivat säilyttää ainakin osittain samanlaisen elintason kuin ennen. Hän kertoo myös, että Hersenden aikana rakentaminen eteni nopeasti, ja että esimerkiksi vuoteen 1119 mennessä luostarin kirkon kuori ja poikkilaiva olivat valmistuneet, ja myös että esimerkiksi Grand Moutierin makuusalin rakentaminen oli jo hyvässä vauhdissa.²³⁹

Esperdyn mukaan luostarin arkkitehtuuri muistutti muita tuon ajan luostareita. Esimerkiksi se, kuinka Fontevraud sijaitsi lähteen, jonka paikalliset tunsivat nimellä Font Evraud, läheisyydessä, muistutti sisterssiläistä ideaalia luostarien sijainnista: he halusivat sijoittaa luostarit mahdollisimman lähelle vesilähteitä.²⁴⁰ Se kuitenkin myös erosi miesten luostareista tavoin, jotka heijastivat yhteisön jäsenten suhteita. Yksi tapa, jossa tämä näkyi, oli eri luostarirakennusten sijainti suhteessa pääsisäänkäyntiin. Tullessaan luostarin alueelle vierailijat näkivät ensimmäisenä kirkon ja Neitsyt Marialle omistetun yhteisön. Näin luotiin kuva siitä, että nämä kaksi olivat yhteisön tärkeimmät osat. Vierailija näki myös kaksi muuta alkuperäistä naisten yhteisöä, vaikka Grand Moutier vaikutti olevan etualalla, ja vaikka ne olivat kooltaan pienempiä. Tämä kuvasti näiden yhteisöjen toissijaista asemaa pääyhteisöön verrattuna. Pääyhteisö peitti miesten yhteisön kokonaan näkyvistä, mikä sekin heijasti yhteisön rakennetta.²⁴¹ Esperdyn mukaan miesten yhteisön sijainti oli myös käytännöllinen, sillä sieltä pääsi helposti luostarin kirkkoon, jossa miehet suorittivat päätehtävänsä nunnille eli messujen pitämistä. Tämän lisäksi Esperdy kertoo, että luostarin arkkitehtuuri kuvastaa sääntöä, jota yhteisö seuraa. Näin miesten yhteisön sijainti ja koko verrattuna naisten pääyhteisöön kuvastivat Fontevraudissa miesten roolia naisten palvelijoina.²⁴²

Simmonsinkin mukaan yhteisön säännöissä tulee esille miesten ja naisten lähekkäisyyteen liittynyt huoli. Niissä heidät pyritään erottamaan toisistaan tiukasti, ja tämä erottelu kosketi myös kirkon sisätiloja. Säännöissä määrättiin siitä, miten tulisi menetellä liturgian aikana, jolloin he olivat lähempänä toisiaan kuin yleensä. Simmons viittaa sukupuolten läheisyyteen ja siihen liittyvään huoleen englanninkielisellä termillä ”proximity

²³⁹ Esperdy 2005, 65.

²⁴⁰ Esperdy 2005, 68.

²⁴¹ Esperdy 2005, 68–70.

²⁴² Esperdy 2005, 70.

anxiety”, joka hänen mukaansa näkyi erityisesti niissä säännöissä, joissa tietyt tilat annettiin joko miehille tai naisille.²⁴³

Simmons kertoo, että kirkon kuori oli luostareille tärkeä osa sen jäsenten elämää. Fontevraud kuitenkin asutti sekä miehiä että naisia, ja Simmonsin mukaan näyttää siltä, että Robert halusi pääkirkossa olevan erillinen osa niille miehille, jotka järjestivät naisille messuja, vaikka miehet muuten hoitivat jumalanpalveluselämänsä omassa luostarirakennuksessaan. Näin kirkko täytyi jakaa kahteen osaan, ja siellä täytyi olla kaksi kuoriosaa. Simmons mainitsee myös, että säännöissä viitataan esteeseen, joka erotti miesten ja naisten tilat toisistaan.²⁴⁴

Goldin mukaan Fontevraudin samankaltaisuus muiden tuon ajan naisluostarien kanssa liittyy *cura monialiumiin*, joka oli myös sille välttämätöntä. Kaikki naisten yhteisöt joutuivat tekemään erilaisia järjestelyitä miesten kanssa, ja tässä suhteessa Fontevraud ei ollut aikanaan epätavallinen yhteisö. Goldin mukaan tietyt piirteet kuitenkin erottivat sen muista aikansa naisten yhteisöistä, ja hän ehdottaa, että nuo piirteet mahdollisesti auttoivat Fontevraudia menestymään ja selviytymään jopa 1200-luvun vaikeuksista, jolloin muissa sääntökunnissa yritettiin lopettaa tai rajoittaa naisten osallistumista.²⁴⁵

Gold kertoo esimerkiksi sisterssiläisen luostariliikkeen sisällä käyneen näin.²⁴⁶ Hän kertoo, että siellä suhtautumisen koveneminen näkyi esimerkiksi siinä, kuinka liikkeen kenraalikapituli alkoi sääntelemään tarkemmin naisluostarien nunnia sekä estämään uusien naisten yhteisöjen perustamisen. Aluksi jo olemassa olevia naisluostareita ja niiden määriä rajoitettiin, mutta vuonna 1228 määrättiin, ettei uusia yhteisöjä saisi perustaa enää ollenkaan. Rajoitusten taustalla oli Goldin mukaan seksuaalisuuteen liittyvät pelot sekä haluttomuus hoitaa nunnien materiaalisia tarpeita.²⁴⁷ Griffiths sekä Hotchin tosin huomauttavat, että sisterssiläisten tapauksessa ei välttämättä ollut kyse misogyniasta vaan kyse saattoi olla ennemmin siitä, että naisten osallistumista oli käytännöllisistä syistä pakko rajoittaa naisten yhteisöjen määrän kasvamisen myötä.²⁴⁸

Gold ehdottaa, että mahdolliset syyt menestykseen saattaa löytyä miesten mahdollisesti tavanomaista suuremmasta määrästä yhteisössä. Fontevraudin nunnien ja munkkien määriä ei tiedetä tarkasti, mutta hänen mukaansa yhteisössä todennäköisesti oli

²⁴³ Simmons 1992, 102.

²⁴⁴ Simmons 1992, 103.

²⁴⁵ Gold 1985, 109–110.

²⁴⁶ Gold 1985, 81–82.

²⁴⁷ Gold 1985, 84–85.

²⁴⁸ Griffiths 2013, 456; Griffiths & Hotchin 2014, 14.

tavanomaista suurempi joukko miehiä ainakin yhteisön kahden ensimmäisen vuosisadan aikana. Miesten suuri määrä mahdollisti sen, että tehtävät saatettiin jakaa useammalle henkilölle. Goldin mukaan tämä puolestaan mahdollisesti vaikutti siihen, ettei naisia alettu kokea vastenmielisenä taakkana toisin kuin joissakin muissa liikkeissä. Miesten määrän merkitys yhteisön menestykselle ei ole varmaa. Goldin mukaan on mahdollista, että tutkijat ovat aliarvioineet miesten tyypillisen määrän naisluostareissa, ja mahdollista on myös se, ettei Fontevraudin tytäriluostareissa välttämättä ollut yhtä paljoa munkkeja kuin pääloustarissa.²⁴⁹

Toinen mahdollinen syy yhteisön menestyksen taustalla liittyy Goldin mukaan luostarin sääntöihin, jotka erottivat sen merkittäväällä tavalla muista yhteisöistä. Yhteisön perustaja ja sen muut varhaiset jäsenet institutionalisoivat miesten ja naisten välisen suhteen sen sääntöihin jo varhaisessa vaiheessa. Naisten rooli oli kirjattu sääntöihin, mikä mahdollisesti suojeli heitä vaikeuksilta, joita monet naiset muissa yhteisöissä kohtasivat. Näissä yhteisöissä naiset saattoivat olla liitetty miesten yhteisöön, jolloin heidät saatettiin helpommin nähdä ei-välttämättöminä. Naisten osallistuminen itsessään ei ollut epätavallista 1100-luvun alussa, mutta virallinen yhteisölle määrätty järjestys, jossa naiset olivat hallitsevassa asemassa, oli.²⁵⁰ Hyvin samalla tavoin Carl Kelso argumentoi, että naisten yhteisön liittäminen miesluostariin teki sen asemasta turvattomamman: naiset saatettiin nähdä helpommin uhrattavissa olevana. Kelso ehdottaa, että Robert saattoi tehdä Fontevraudista itsenäisen liikkeen juuri sen takia, että toiseen sääntökuntaan liittyminen kaksoisluostarina olisi saattanut johtaa naisten vaikutusvallan ja hyvinvoinnin vaarantumiseen.²⁵¹

Myös se, kuinka miesten asema oli määritelty sääntöihin, on Goldin mukaan merkittävässä roolissa tutkittaessa syitä yhteisön menestykseen. Monissa muissa yhteisöissä suhteet miehiin olivat väliaikaisempia tai perustuivat siihen, millaisia ratkaisuja tietyssä paikassa ylipäänsä oli tarjolla. Järjestelyt vaihtelivat eri yhteisöjen välillä, ja se, millainen järjestely kyseessä oli, vaikutti nunnien saaman tuen luotettavuuteen. Jos tukea saatiin esimerkiksi lähellä sijainneesta, mutta kuitenkin erillisestä luostarista, tuen saaminen ei ollut yhtä varmalla pohjalla kuin silloin, jos naisyhteisöllä oli pappeja osana omaa yhteisöään.²⁵²

Goldin mukaan myös sillä oli merkitystä, määriteltiinkö miesten rooli naisten palvelemiseksi vai valvonnaksi. Fontevraudissa miehet toimivat abbedissan alaisuudessa, mikä erosi esimerkiksi sisterssiläisistä, jotka käyttivät miespuolista valvojaa maallisten

²⁴⁹ Gold 1985, 110.

²⁵⁰ Gold 1985, 111–112.

²⁵¹ Kelso 1991, 57.

²⁵² Gold 1985, 112.

asioiden hoitamiseen. Gold esittää, että Fontevraudissa miehet olivat integroitu osaksi yhteisöä sen perustajan tahdon mukaisesti. Hänen mukaansa Robert oli myös määritellyt miesten roolin naisten palvelemiseksi eikä valvonnaksi. Abbedissan valta, joka oli noin vähän miehistä riippuvaista, oli Goldin mukaan harvinaista 1100- ja 1200-luvun instituutioissa.²⁵³ Myös Kelso mukaan Robert ei kannattanut naisten kokonaisvaltaista luostariin sulkemista tai valvontaa. Hänen mukaansa Robert asetti naiset abbedissan johtamana yhteisön johtoon, ja miesten rooliksi jäi nimenomaan naisten palveleminen. Tämä erosi muista tuon ajan perinteisistä kaksoisluostareista. Kelso mainitsee esimerkkinä Prémontréen, jossa miespuoliset kaniikit hoitivat hallinnollisia asioita, ja naiset puolestaan palvelivat miehiä esimerkiksi pyykkiä pesten.²⁵⁴

Kelso kertoo, että yksi tärkeimmistä tavoista, joilla Fontevraud säilytti omavaraisuutensa tai itsenäisyytensä, oli järjestelmä, jossa maallikkomunkit (*conversi*) tekivät fyysistä työtä sekä hoitivat myös jonkinlaisia liiketaloudellisia tehtäviä. 1100-luvulle tultaessa tällainen järjestelmä oli tullut hyväksytyksi toimintatavaksi useimmissa mies- ja naisluostareissa. Fontevraudin erikoisuus liittyi siihen, että siellä abbedissa sai itse rekrytoida maallikkomiehet. Kelso kertookin Robertin näin mahdollistaneen sen, että naiset saivat hallita itse omaa yhteisöään maallikkojensa kautta.²⁵⁵ Kelso selittää viitteessä, että yleensä 1100-luvun naisluostarien maallikkomunkit olivat miesluostarien alaisuudessa.²⁵⁶

Mueller puolestaan näkee epäilevän suhtautumisen luostarielämää kohtaan olleen varhaista Fontevraudia kuvannut piirre. Hänen mukaansa tällä oli kolme seurausta: *conversa* naisen asettaminen yhteisön johtoon, monipuoliset säännöt sekä naisten tiukan luostariin sulkeutumisen puuttuminen.²⁵⁷ *Conversa* tarkoittaa aikuisiällä luostariin tullutta naista vastakohtana oblaatile (fontevraudissa oblaatista käytettiin termiä *nutritia*) eli lapsena luostariin tulleelle.²⁵⁸ Mueller esittää, että *conversa* oli järkeenkäypä valinta, sillä yhteisön alkutaipaleella tällaisten naisten määrä oli suurempi kuin luostarissa kasvaneiden naisten. Se heijasti myös Robertin käsitystä maailman ja luostarielämän suhteesta; Robert näki hengellisen elämän olevan osittain maailmaan kuuluvaa ja osittain siitä irrallista.²⁵⁹

²⁵³ Gold 1985, 112–113.

²⁵⁴ Kelso 1991, 56–57.

²⁵⁵ Kelso 1991, 58–59.

²⁵⁶ Kelso 1991, 66–67. (Viitteessä).

²⁵⁷ Mueller 2013, 433.

²⁵⁸ TLRAFF II, 391. *Conversa* signifie ici une femme qui est entrée au monastère à l'âge adulte, par opposition à une oblate (on l'appelle *nutritia* à Fontevraud) qui y a grandi depuis son enfance.

²⁵⁹ Mueller 2013, 435.

Muellerin mukaan myös yhteisöön valitut säännöt olivat seurausta sekä Robertin ajatuksista että käytännöllisistä syistä. Robert halusi miesten seuraavaan augustinolaissääntöä (*Praeceptum*) ja naisten benediktiinisääntöä (*Regula Sancti Benedicti*). Nämä säännöt olivat loppujen lopuksi hyvin luontevat ja käytännölliset valinnat yhteisön jäsenille. Pyhän Augustinuksen sääntö esimerkiksi sisälsi jonkinlaisen hyväksynnän naisten ja miesten välisille kontakteille, mikä sopi miehille, joiden ensisijainen tehtävä oli huolehtia naisten hengellisistä tarpeista. Benediktiinisääntö puolestaan sopi naisille, jotka eivät voineet saada pappisvihkimystä; benediktiinisääntö oli alun perin tarkoitettu maallikkomiehille, jotka halusivat elää yhdessä maailmasta erillään. Mueller kertoo, että näiden sääntöjen lisäksi Fontevraudiin suunniteltiin myös omat lisäsäännöt, joilla pyrittiin yhdistämään edelliset yhteisöön sopivalla tavalla.²⁶⁰

Tutkimuksessaan englantilaisista gilbertiineistä Sorrentino huomauttaa Gilbertin mahdollisesti päättäneen kaniikkien seuraavan augustinolaissääntöä ja nunnien benediktiinisääntöä sen vuoksi, että aikansa useiden – oikea- tai harhaoppisten – yhteisöjen keskellä hän halusi liittää yhteisönsä jo olemassa oleviin kirkon hyväksymiin sääntöihin. 1100-luvun luostarielämän monipuolistuminen saattoi osittain pakottaa uudet liikkeet liittämään itsensä tunnettuihin ja hyväksytyihin sääntöihin välttääkseen leimautumisen.²⁶¹ Myös Schreiner on huomauttanut, kuinka tärkeää luostariliikkeeseen liittyminen oli naisten yhteisöille jo siitä syystä, että naiset tarvitsivat miehiä huolehtimaan hengellisistä tehtävistä kuten messujen järjestämisestä.²⁶² Nämä ovat mahdollisesti olleet syynä myös Robertin päätökseen valita benediktiini- ja augustinolaissäännöt yhteisönsä ohjenuoriksi.

Kolmantena seurauksena oli Muellerin mukaan tiukan luostariin sulkemisen puuttuminen. Syy sille, miksi naisia ei suljettu tiukasti luostarinmuurien sisään, liittyy ainakin siihen, että siitä tuli naisluostareille pakollista vasta vuonna 1298 paavi Bonifatius VIII:n aikana.²⁶³ Elizabeth Makowski kertoo, että kyseessä oli määräys, josta käytetään nimeä *Periculoso*. Se määräsi tiukasti luostariin tulemisesta sekä sieltä lähtemisestä, mikä rajoitti myös luostarien abbedissoja sekä priorissoja.²⁶⁴ Tiukan sulkemisen puuttumisen taustalla oli Muellerin mukaan myös varhaisen yhteisön näkemys maailman ja hengellisen elämän suhteesta. Robertin käsitykseen *vita apostolicasta* kuului kanssakäyminen maailman kanssa;

²⁶⁰ Mueller 2013, 435–436.

²⁶¹ Sorrentino 2002, 371.

²⁶² Schreiner 2008, 225–226.

²⁶³ Mueller 2013, 436.

²⁶⁴ Makowski 2011, 334.

maailmaa tulisi pyrkiä muuttamaan sen sijaan, että siitä irtaannuttaisiin. Tällaista ajatusta olisi ollut vaikea yhdistää tiukkaan sulkeutumisen määräykseen.²⁶⁵

Myös Kelso pohtii tätä aihetta esittäen, ettei Robert pitänyt luostariin sulkeutumista täysin ehdottomana, vaikka – kuten Kelso huomauttaa – myös hän korosti luostariin sulkeutumista yhteisön säännöissä esimerkiksi sääntelemällä naisten kontakteja luostarin ulkopuolisiin. Kelson mukaan Robert todennäköisesti kuitenkin piti naisten vapaampaa kulkua luostarin ulkopuolelle myös arvokkaana; tämä näkyi abbedissan maailmallisen taustan arvostuksessa.²⁶⁶

Mueller ehdottaa, että monet Fontevraudin outoudet olivat seurausta yhteisön itseymmärryksestä, jossa korostui pyrkimys olla olematta luostari sen varsinaisessa merkityksessä. Esimerkiksi vaatimuksella abbedissan *conversa* taustasta pyrittiin Muellerin mukaan siihen, että yhteisöön liittyminen säilyisi tietoisena valintana.²⁶⁷

Mueller tekee myös mielenkiintoisen vertauksen Fontevraudin ja muiden sääntökuntien välillä sen historian eri vaiheissa; varhainen Fontevraud oli samantyyppinen muiden karismaattisten yhteisöjen, kuten myöhemmin vaikuttaneiden fransiskaanien, kanssa, kun taas 1400-luvun lopun Fontevraud oli rakenteeltaan lähempänä klassista benediktiiniläistä luostaria. 1400-luvun Fontevraud muistutti hänen mukaansa enemmän esimerkiksi Cîteauxia.²⁶⁸ Muellerin mukaan erityisesti Robertin suhtautuminen maailmaan oli samantyylinen myöhempien mendikanttien ja niiden apostoliseen elämään liittyneiden ajatusten kanssa.²⁶⁹

Kelso kertoo, että Fontevraudia ei paljoa kritisoitu sen piirteiden vuoksi; kriitikot eivät juurikaan kommentoineet vallan asettamista naisille tai liikkeen itsenäisyyttä. Kelso ehdottaa, että tämä saattoi johtua luostarimaailman miesten muuttuneista asenteista naisten johtajuutta kohtaan luostareissa. Toisaalta syy saattaa hänen mukaansa löytyä myös siitä, että ihmiset kuvittelivat Robertin olevan yhteisön johdossa. Todellisuudessa Robert kuitenkin jätti hallinnon naisten, Hersenden ja Pétronillen, käsiin, ja kommunikoi näiden kanssa lähinnä kirjeiden välityksellä.²⁷⁰

²⁶⁵ Mueller 2013, 436.

²⁶⁶ Kelso 1991, 58.

²⁶⁷ Mueller 2013, 437.

²⁶⁸ Mueller 2013, 429.

²⁶⁹ Mueller 2013, 435.

²⁷⁰ Kelso 1991, 57.

3.3 Yhteisön johtaminen, miesten ja naisten yhteiselo, sopiva käyttäytyminen ja valvonta keskiaikaisissa lähteissä

Tässä kappaleessa tarkastelen Fontevraudin naisille tarkoitettuja sääntöjä sekä vanhemmassa että uudemmassa kokoelmassa. Näitä olen lukenut latinaksi ja osan olen kääntänyt tutkielmaani suomen kielelle. Tarkastelen ensimmäistä sääntökokoelmaa, jonka Robert laati, ja joka viimeisteltiin Pétronillen aikana jossain vaiheessa vuoden 1115 jälkeen. Vertailen sitä toiseen myöhemmään kokoelmaan eli abbedissa Mathilden vuosien 1149–1150 välillä uudelleen muotoilemiin sääntöihin. Sääntökokoelmat, kuten arviot niiden syntyajoista, esiteltiin tarkemmin johdannossa. Olen ottanut mukaan keskeisiin aiheisiin liittyviä esimerkkejä myös Robertin elämäkertoista, jotka ovat sääntöjen tavoin esitelty johdannossa. Baudrin elämäkerta kirjoitettiin luultavasti vuonna 1119, ja Andrèn teosta puolestaan pidetään jatkona Baudrin teokselle. Aluksi kuvailen sekä vanhemman että uudemman kokoelman sääntöjä yleisellä tasolla. Tämän jälkeen tekstini etenee aihepiireittäin: ensimmäisenä käsittelen yhteisön johtamista, sitten naisten piilottamista ulkopuolisten katseilta ja miesten ja naisten erottelua, neljäntenä valvontaa ja yhteisön eri virkoja ja viimeisenä yhteisön jäsenten käyttäytymiseen liittyviä sääntöjä. Yhteisön johtamisen lisäksi erityisesti miesten ja naisten erottelu on keskeinen aihe tutkimukseni kannalta, sillä sukupuolten välinen yhteiselo voi kertoa siitä, millaiseksi niiden valtasuhteet määriteltiin. Sukupuolten erottelu yhteisössä ja naisten piilottaminen tai suojeleminen ulkopuolisilta ovat samantapaisia aiheita, sillä niissä molemmissa ilmenee jonkinlainen huoli kohtaamisista ja sen varmistamisesta, että näihin kohtaamisiin ei sisälly mitään sopimatonta. Valvonta on johtamisen kannalta keskeinen tema erityisesti sen takia, kenelle vastuu valvonnasta annetaan, ja miten se samalla liittyy yhteisön johtamiseen yleensä. Valvoja on ainakin jollain tavalla myös johtavassa asemassa. Käyttäytymiseen liittyvät säännöt ovat keskeisiä, sillä ne kertovat siitä, miten yhteisön johtajien, naisten, odotettiin käyttäytyvän, ja miesten kohdalla puolestaan siksi, että ne voivat kertoa mitä alistuvilta yhteisön jäseniltä odotettiin. Jotkut säännöt tosin sisältävät useampaan kuin yhteen aihepiiriin liittyviä teemoja, mikä vaikeutti tämän osion järjestämistä. Tästä huolimatta pyrin käsittelemään niitä tavalla, mikä kokonaisuuteen parhaiten sopii. Käsittelen tässä kappaleessa myös yhteisön lisäsääntöjä, joita on yhteensä kahdeksan. Näissä lisäyksissä käsitellään esimerkiksi nunnien vihkimistä sekä käyttäytymistä. Käsittelen niitä samalla tavoin kuin muita sääntöjä eli niiden sisältöön sopivissa kohdissa aihepiireittäin.

Ensimmäisen kokoelman naisille suunnatuista säännöistä löytyy useita aihepiirejä. Monet määräykset liittyvät nunnien pukeutumiseen ja ulkoiseen olemukseen. Tämän lisäksi säännöistä löytyy myös esimerkiksi ruoanlaittoon, syömiseen, kodinhoitoon, sairauteen,

kuolemaan, hautaamiseen sekä jumalanpalveluselämään liittyviä ohjeita. Nämä aiheet itsessään eivät ole tutkimukseni aiheen kannalta merkittäviä, mutta osassa näistä säännöistä käsitellään esimerkiksi miesten ja naisten erottamiseen liittyviä elementtejä, ja tällaisissa tapauksissa otan ne tarkempaan käsittelyyn. Tutkimukseni aiheen kannalta merkittäviä aiheryhmiä säännöissä ovat abbedissan ja priorissan roolia ja yhteisön johtamista käsittelevät säännöt, sukupuolten erottamiseen tähtäävät määräykset sekä käyttäytymiseen liittyvät ohjeet, jotka koskettavat välillä luostarin sisäistä elämää ja välillä luostarin ulkopuolista elämää.²⁷¹

Myöhemmin muokatussa versiossa käsitellään samoja aihepiirejä kuin ensimmäisessä: esimerkiksi pukeutumista, käyttäytymistä, abbedissan ja priorissan asemaa, miesten ja naisten erottamista, jumalanpalveluselämää sekä hautauskäytäntöjä.²⁷² Joitakin asioita on kuitenkin muutettu, uusia asioita lisätty ja jotakin jätetty kokonaan pois. Joitakin sääntöjä, jotka aiemmassa versiossa oli listattu erikseen, yhdistettiin. Esimerkiksi jumalanpalveluselämään liittyviä sääntöjä on yhdistetty. Muun muassa alkuperäisen kokoelman 38. ja 39. säännöt löytyvät uudessa kokoelmassa yhdestä säännöstä; molemmat mainitaan sen 34. säännössä.²⁷³ Monissa kohdissa on pieniä eroja, mutta en keskity niihin vaan ainoastaan sellaisiin eroihin, joissa säännön sisällössä tapahtui merkittävä muutos aiempaan.

Naisten vallasta kertoo parhaiten luostarin abbedissaa ja priorissaa käsittelevät säännöt; he olivat yhteisön ylimmät auktoriteetit. Näiden kahden naisen valta yhteisössä määriteltiin tarkasti. Useissa ensimmäisen kokoelman säännöissä ylin valta annetaan abbedissalle. Niissä kuvaillaan erilaisia tilanteita, joissa asia oli näin. Esimerkiksi 18:n säännön mukaan abbedissan suostumus tarvittiin silloin, kun joku haluttiin päästää sisään luostariin tai sen rakennuksiin.²⁷⁴ Tähän sääntöön lisätään paljon uutta Mathilden aikaisen kokoelman 28. säännössä, vaikka abbedissan auktoriteetti säilyy. Käsittelen sitä tarkemmin toisen aihepiirin yhteydessä, johon se sopii paremmin. Abbedissan auktoriteetti tulee esiin myös muissa alkuperäisen version säännöissä. Esimerkiksi 20:n säännön mukaan luostarin kirjojen antamiseen ulkopuolisille tai kirjojen vastaanottamiseen tarvittiin lupa joko abbedissalta tai priorissalta. Sääntö on mukana myös Mathilden aikaisessa kokoelmassa, jossa se ilmaistaan säännössä 21.²⁷⁵ Alkuperäisen kokoelman 44. sääntö puolestaan määrää abbedissan vallasta koko sääntökuntaan ja yhteisön kaikkiin jäseniin seuraavasti:

²⁷¹ TLRAFF II, 388–396. (Naisten alkuperäiset säännöt).

²⁷² TLRAFF II, 406–418. (Muokatut säännöt naisille).

²⁷³ TLRAFF II, 394: Ia, säännöt 38 ja 39; TLRAFF II, 416: IIa, sääntö 34.

²⁷⁴ TLRAFF II, 390: Ia, sääntö 18.

²⁷⁵ TLRAFF II, 390; Ia, sääntö 20; TLRAFF II, 410; IIa, sääntö 21.

Pétronillelle, jonka mestari Robert valitsi ja, josta tehtiin abbedissa nunnien ja veljien yhteisen toiveen ja hurskaan pyynnön johdosta, kuuluu täysi valta johtaa Fontevraudia ja kaikkia paikkoja, jotka siihen kuuluvat; heidän tulisi totella ja kunnioittaa häntä heidän hengellisenä äitinään, ja kaiken kirkon hengellisen ja sekulaarin liiketoiminnan tulee pysyä hänen käsissään, ja hän voi delegoida vastuuta haluamilleen henkilöille päättämällä tavalla.²⁷⁶

Näyttää siltä, että Robertin tahtona oli antaa ylin auktoriteetti yhteisön abbedissalle.

Säännössä mainitaan yhteisön ensimmäinen abbedissa Pétronille, mikä mahdollisesti todistaa siitä, että kyseinen sääntö on peräisin ajalta, jolloin hän toimi abbedissana. Vaikka säännössä puhutaan juuri Pétronillestä, voi kuitenkin olettaa sen määränneen myös tulevien abbedissojen roolista. Tätä näkemystä tukee ne useat säännöt, joissa vaaditaan abbedissan suostumus erilaisissa tilanteissa. Myöhemmästä versiosta tätä sääntöä Pétronillen asemasta koko Fontevraudin ja kaikkien siihen kuuluneiden paikkojen johtajana ei löydy.

Uudemmasta kokoelmasta löytyy abbedissan valtaan liittyvä sääntö, jota ei ole vanhemmassa versiossa. Tämä uusi sääntö tosin noudattaa aikaisempaa mallia, koska myös siinä viimeinen sana annetaan abbedissalle. Merkittävää on kuitenkin se, että siinä otetaan kantaa priorissan tai dekaanin ja abbedissan väliseen eroon vallankäytössä. Uudemman version 22. sääntö määrää näin:

Kukaan, ei edes dekaani tai priorissa, ei saa vastaanottaa ketään mukaan luostarielämään ilman abbedissan läsnäoloa.²⁷⁷

Ehkä tällä säännöllä pyrittiin vastaamaan yhteisössä mahdollisesti vallinneeseen epäselvyyteen siitä, kuka asioista loppujen lopuksi päättää. Tässä kokoelmassa mainitaan paljon uusia virkoja, joita ensimmäisestä kokoelmasta ei löydy. Ehkä yhteisössä oli epäselvyyttä näiden eri henkilöiden rooleista. Uusista viroista puhun lisää myöhemmin tässä kappaleessa.

Abbedissan tehtäviä käsitellään myös lisäsäännöissä. Niiden viidennessä säännössä hänet määrätään kutsumaan piispa luostariin siunaamaan nunnat sen sijaan, että hän veisi nämä yhteisön ulkopuolelle. Abbedissan tulisi olla paikalla piispan suorittaman siunaamisen aikana.²⁷⁸ Tässä säännössä näkyy ensinnäkin se, että tämä tehtävä ylipäätään oli abbedissan, naisen, vastuulla, ja toiseksi siinä näkyy myös vaatimus valvonnasta, mikä esiintyy myös Pétronillen ja Mathilden kokoelmissa. Valvontaa käsittelemme tarkemmin myöhemmin tässä kappaleessa.

²⁷⁶ Ut Pétronille, electa a magistro Roberto et constituta abbatissa communi voluntate et devota petitione tam sanctimonialium quam religiosorum fratrum, habeat obtineatque plenariam potestatem regendi Ecclesiam Fontis Ebraldi et omnium locorum eidem Ecclesiae pertinentium; et obediant ei, venerentur eam ut suam spiritualem matrem in ejusque providentia omnia Ecclesiae negocia, tam spiritualia quam saecularia, permaneant aut quibuscumque attribuerit et prout constituerit. TLRAFF II, 396; Ia, sääntö 44.

²⁷⁷ Ut nulla presumat nec decana nec priorissa aliquam ad religionem suscipere sine presentia abbatissae. TLRAFF II, 410; IIa, sääntö 22.

²⁷⁸ TLRAFF II, 428; IIIa, sääntö 5.

Ensimmäisessä sääntökokoelmassa käsitellään myös yhteisön priorissan asemaa. Kolmessa säännössä abbedissan itsensä kerrotaan määränneen priorissan roolista. Esimerkiksi 47:n säännön mukaan abbedissa määräsi osan yhteisölle annetuista lahjoituksista, kuten hevoset ja kanat, annettavaksi priorissalle, jotta tämä voisi käyttää niitä ruoan tekemiseen.²⁷⁹ 45. sääntö kertoo, että abbedissa määräsi myös siitä, että priorissa on auktoriteettina hänestä seuraava:

Abbedissa itse tulevaisuutta silmällä pitäen määräsi seuraavasti: priorissa tulee vastaanottaa kaikkialla, niin Fontevraudin kirkossa kuin kaikissa muissakin siihen kuuluvissa luostareissa, ja heidän tulee totella häntä, ja hänelle kuuluu abbedissasta seuraavana valta huolehtia kirkon liiketoimista;²⁸⁰

Abbedissan toive jatkuu myös seuraavassa säännössä:

Abbedissan kuollessa priorissan tulee huolehtia hänen tehtävistään ja saada täysi valta kirkon hallitsemiseen siihen asti, kunnes uusi abbedissa on Robertin osoittamalla tavalla valittu aikuisena luostariin tulleiden (*conversae*) joukosta.²⁸¹

Vaikuttaa siltä, että Robert halusi naisten olevan johdossa yhteisössä, sillä abbedissan jälkeen myös seuraava merkittävä vallankäyttäjä oli nainen. Myös abbedissan kuoltua valta säilyi naisilla. Esperdyn mukaan Robertin päätös antaa valta naiselle oli hänen aikansa kontekstissa melko rohkea päätös. 1100-luvun Ranskan feodaalisessa yhteiskunnassa naiset eivät nimittäin useinkaan päässeet käsiksi valtaan. Tämä kosketi myös yläluokan naisia.²⁸²

Vaikuttaa tosin siltä, että myös Pétronille saattoi vaikuttaa sääntöjen laatimiseen ainakin jossain määrin. Pétronillen vaikutus ei loppujen lopuksi olisi kovin yllättävää, sillä Robert itse jatkoi kiertelevää elämäntapaansa ja jätti vastuun yhteisöstä naisten käsiin. Kaikki edellä mainitut säännöt priorissan asemasta toistetaan Mathilden aikaisessa kokoelmassa. Alkuperäisen kokoelman säännöt 45 ja 46 ovat kuitenkin yhdistetty uudessa versiossa, ja niihin on tehty hyvin pieni aiheeni kannalta merkityksetön lisäys. Siellä ne löytyvät säännöstä 38.²⁸³

Sääntö 46 (Mathilden versiossa sääntö 38) on merkittävä myös toisesta syystä. Siinä määritellään se, millainen nainen abbedissaksi tuli valita. Naisen tulisi olla *conversa* eli luostarin ulkopuolella kasvanut nainen. Vaikka abbedissa itse määräsi tästä, säännössä tuodaan kuitenkin esiin myös se, että tämä tapa oli Robertin itsensä kaavailema.

²⁷⁹ TLRAFF II, 396; Ia, sääntö 47; TLRAFF II, 418; IIa, sääntö 39.

²⁸⁰ Ipsa autem abbatissa, praevidens in futurum, haec ita ordinavit: ut major priorissa recipiatur ubique, et in Ecclesia Fontis Ebraldi et in omnibus cellis ejusdem Ecclesiae, et obedient ei habeatque potestatem post abbatissam de negociis Ecclesiae agendis; TLRAFF II, 396; Ia, sääntö 45.

²⁸¹ ut, defuncta abbatissa, in status sui dignitate permaneat et plenariam potestatem habeat regendi Ecclesiam, donec alia substituitur abbatissa de conversis sororibus, prout magister noster Robertus constituit. TLRAFF II, 396; Ia, sääntö 46.

²⁸² Esperdy 2005, 71.

²⁸³ TLRAFF II, 418; IIa, sääntö 38.

Mueller kertoo, että vaatimus abbedissan *conversa* taustasta osoittautui mahdottomaksi säilyttää. Yhteisön alkutaipaleella määräys saattoi olla luonteva, sillä tuolloin tällaisten naisten määrä oli suuri; Fontevraud, kuten muutkin menestyneet karismaattiset yhteisöt, houkutteli enimmäkseen aikuisia, jotka haaveilivat elämänsä muuttamisesta. Luostarien neitsyet puolestaan olivat tyypillisempi piirre institutionalisoiduille luostareille, joihin vanhemmat saattoivat lähettää tyttärensä. Ajan kuluessa myös Fontevraud institutionalisoitui ja samalla *conversa* naisten osuus laski. Luostarissa kasvaneiden naisten määrä puolestaan kasvoi. Ainoastaan Pétronillen jälkeen abbedissana toiminut Mathilde sopi ainakin jossain määrin *conversan* määritelmään; hänet oli naitettu lapsena, mutta aviomiehen ennenaikaisen kuoleman vuoksi avioliittoa ei koskaan ollut täydellistetty. Mathilde viettikin suurimman osan elämästään ennen abbedissaksi ryhtymistä luostarissa. Yhteisön kolmas abbedissa oli luostarissa kasvanut neitsyt, ja niin olivat myös kaikki häntä seuranneet abbedissat.²⁸⁴ Toisaalta Venarde huomauttaa, että luostareissa, kuten Roncerayssa Angersissa, neitsyet eivät välttämättä useinkaan muodostaneet suurta enemmistöä. Luostareiden asukaskunnat olivat mahdollisesti melko monipuolisia; niissä asusti niin neitsyitä, leskiä, vaimoja kuin eri ikäluokkien edustajia.²⁸⁵

Conversa-teemaa käsitellään myös alkuperäisen kokoelman 16. säännössä, jossa vaaditaan, että ”toisen priorissan tulisi olla conversa”.²⁸⁶ Tätä sääntöä ei löydy myöhemmästä versiosta. Se, että ensimmäisessä versiossa puhutaan kahdesta priorissasta, saattaa mahdollisesti johtua siitä, että varhaisessa yhteisössä Hersende toimi priorissana ja Pétronille prokuraattorina; abbedissaa ei todennäköisesti tuolloin ollut vielä valittu.

Abbedissan valintaa käsitellään myös Andrén kirjoittamassa elämäkerrassa, jossa kuvataan Robertin elämän loppuvaiheilla tapahtunutta kirkonmiesten ja aatelisten kokoontumista, jonka Robert oli itse kutsunut koolle. Tässä kokouksessa Robert kysyi muiden hyväksyntää abbedissan valinnalle. Hänen halusi abbedissan olevan entinen maallikko eikä luostarissa kasvanut nainen; Robert pelkäsi luostarin kasvatin olevan kykenemätön hoitamaan luostarin maallisia asioita.²⁸⁷ Abbedissan tehtävään Robert valitsi Pétronillen, jonka kerrotaan olleen hänen seuraajansa melkein alusta lähtien, ja joka epäröi aluksi, mutta lopulta päätyi hyväksymään tarjotun tehtävän.²⁸⁸ Andrén mukaan päätös sai myös paavin (Pascal)

²⁸⁴ Mueller 2013, 434–435.

²⁸⁵ Venarde 1997, 96–97.

²⁸⁶ Ut una de duabus priorissis claustralibus sit conversa. TLRAFF II, 390; Ia, sääntö 16.

²⁸⁷ TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 194–198.

²⁸⁸ TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 202–204.

hyväksynnän. Robertin määräyksen seurauksena Fontevraudin abbedissaksi ei koskaan tulisi valita luostarissa kasvanutta naista.²⁸⁹

Molemmissa sääntökokoelmissa käsiteltiin naisten piilottamista ulkopuolisten katseilta. Alkuperäisen kokoelman 31. sääntö määrää siitä, ettei maallikoille tarkoitettua vigiliaa tulisi koskaan järjestää luostarin kirkoissa, eikä maallikoiden, miesten tai naisten, tulisi koskaan nähdä nunnia.²⁹⁰ Uudemmassa versiossa tämä sääntö lyheni, sillä siellä sääntö 30 kieltää ainoastaan vigilian pitämisen maallikoille.²⁹¹ Aiemman kokoelman jälkimmäisen osan ajatus ilmaistaan ainakin osittain myös yhdessä myöhemmän kokoelman säännössä, joka on mielenkiintoinen myös siitä syystä, että siinä vastaavaan varhaisempaan sääntöön lisätään paljon uutta. Kyseessä on Mathilden aikaisen kokoelman 28. sääntö, joka käsittelee ulkopuolisten pääsyä luostariin:

Ketään ei tulisi päästää luostariin, pappirakennukseen (*capitulum*) tai muihinkaan rakennuksiin ilman abbedissan läsnäoloa. Mutta, jos joku rikas mies tai kristitty pyhiinvaeltaja haluaa nähdä luostarin abbedissan ollessa poissa, nunnat tulisi piilottaa vierailijoiden katseilta ja kaikkea tulee suojella tarvittavalla tavalla; ja sitten kirkon ovet tulisi avata, ja priorissa tai kellarinvartija ja kaksi tai kolme veljeä tuovat heidät sisään, ja heille näytetään luostari, pappirakennus ja ruokala.²⁹²

Todennäköisesti nunnat haluttiin piilottaa myös muiden katseilta, eikä pelkästään rikkailta miehiltä ja pyhiinvaeltajilta. Alkuperäisen kokoelman samaa aihetta käsitellyt 18. sääntö, jonka mainitsin jo abbedissan aseman käsittelyn yhteydessä, on paljon lyhyempi, sillä siinä vaaditaan ainoastaan abbedissan hyväksyntä ulkopuolisen vierailulle luostarissa. Uudessa säännössä ohjetta tarkennetaan huomattavasti ja vaaditaan abbedissan läsnäoloa. Se kertoo jotain myös yhteiskunnan ja luostarimaailman suhteesta. Rikas mies tai pyhiinvaeltaja olivat niin merkittäviä hahmoja, että heidän kohdallaan saatettiin tehdä poikkeuksia. Tämä ei ole yllättävää etenkin, kun ottaa huomioon esimerkiksi sen merkittävän roolin, joka yläluokalla usein oli luostarien perustamisessa sekä tukemisessa.

Varovaisuus ja halu piilotella naisia miehiltä voidaan nähdä myös siinä, kuinka luostarin ulkopuoliseen maailmaan suhtaudutaan. Luostarin ulkopuolisten tapaamisesta mainittiin seuraavasti muokatun kokoelman 24. säännössä:

Yhdenkään nunnan ei tulisi näyttäytyä kenellekään ulkopuoliselle ilman abbedissan käskyä; ja abbedissan niin käskiessä, priorissan tai kellarinvartijan tulisi olla vahtina.²⁹³

²⁸⁹ TLRAFF I, Supplementum Historiae Vitae Roberti, 206.

²⁹⁰ TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 31.

²⁹¹ TLRAFF II, 414; IIa, sääntö 30.

²⁹² Ut nulli liceat ingredi claustrum sive capitulum seu reliquas officinas sine presentia abbatissae. Si vero aliquis dives homo aut peregrinus christianus claustrum earum, absente abbatissa, videre cupierit, sanctimonialia abscondantur et omnia necessaria custodiantur; et tunc fores ecclesiae aperiantur et sic, a majori priorissa sive celeraria et duobus aut tribus fratribus, deforis intus illi homines introducantur et claustrum et monasterium et capitulum et refectorium illis ostendatur. TLRAFF II, 412; IIa, sääntö 28.

²⁹³ Ut nulla sanctimonialium ostendatur foras alicui nisi jussu abbatissae; et quando de aliqua hoc praeceperit abbatissa, priorissa sive celeraria custodiat illam. TLRAFF II, 410; IIa, sääntö 24.

Tämän säännön taustalla vaikuttaa mahdollisesti olleen jonkinlainen pelko nunnien ja ulkopuolisten välisistä kontakteista, ja ehkä mahdollisilta ongelmilta haluttiin välttää tapaamisten valvonnalla. Tämä sääntö ei ollut kokonaan uusi vaan vaatimus abbedissan hyväksynnästä ilmaistaan jo varhaisemmissa säännöissä. Tämän säännön jälkimmäinen valvontaan liittyvä kohta puolestaan on uusi lisäys.

Porter on käsitellyt Fontevraudin naisten ja ulkopuolisten kohtaamia tutkimuksessaan. Hänen mukaansa maallikoille tarkoitetun vigilian järjestäminen luostarissa saatettiin kieltää luostarielämän rauhan säilyttämisen ja luostariin sulkeutumisen varmistamiseksi. Porterin mukaan Pétronille ei näytä halunneen edistää Robertin pyhimyskulttia; sen sijaan Fontevraudin liikkeessä mahdollisesti suosittiin luostarin sisäistä kulttia Robertin muistoksi, sillä sisäinen kultti säästäisi luostarin pyhiinvaeltajien virroilta, jotka saattaisivat häiritä luostarin asukkaiden elämää.²⁹⁴

Molemmissa kokoelmissa käsitellään myös naisten ja miesten erottamista. Sukupuolten erottamiseen tähtäävissä säännöissä määrätään esimerkiksi alkuperäisen kokoelman 32:n säännön mukaan niin, että papin tullessa paikalle messua pitämään, tuli kuorin portti pitää suljettuna paitsi ehtoollisen aikana.²⁹⁵ Tällä on mahdollisesti haluttu estää naisten ja miesten kohtaaminen muusta kuin välttämättömästä syystä. Myös muissa alkuperäisen kokoelman jumalanpalveluselämään liittyneissä määräyksissä voi nähdä samanlaista varovaisuutta sukupuolten kohtaamiseen liittyen. Esimerkiksi 36. sääntö määrää, että aamun messun ja veden pyhittämisen jälkeen naisten tuli poistua kulkueesta ilman pappia ja muita miehiä.²⁹⁶ 30. säännössä määrätään myös niin, että nunnien tuli saapua ja lähteä kirkosta yhdessä, eikä kukaan saanut jäädä kirkkoon mistään syystä.²⁹⁷ Tälläkin on mahdollisesti pyritty estämään miesten ja naisten ei-välttämättömiä kohtaamia. Myös Gold kertoo miesten ja naisten erotteluun tähdänneiden sääntöjen liittyneen usein jumalanpalveluselämään.²⁹⁸ Tämän lisäksi Simmons ehdottaa, että säännöt, joissa käsitellään naisten ja miesten kohtaamia kirkossa, osoittavat sen, että tietyt tilat olivat tarkoitettu vain toiselle sukupuolelle.²⁹⁹

Nunnien sairastumista käsitellään seuraavasti alkuperäisen kokoelman 41. säännössä:

Sairaiden tulee vastaanottaa sairaanhoito ja osallistua ehtoolliseen vain kirkossa.³⁰⁰

²⁹⁴ Porter 1997, 365–366.

²⁹⁵ TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 32.

²⁹⁶ TLRAFF II, 394; Ia, sääntö 36.

²⁹⁷ TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 30.

²⁹⁸ Gold 1985, 100.

²⁹⁹ Simmons 1992, 103.

³⁰⁰ Ut infirmæ nunquam inungantur aut communionem percipiant nisi in ecclesia. TLRAFF II, 394; Ia, sääntö 41. Mukana lähes samassa muodossa myös myöhemmässä kokoelmassa. TLRAFF II, 416; Iia, sääntö 35.

Gold ehdottaa, että tämä sääntö olisi mahdollisesti tehty estämään papin käyminen naisten tiloissa.³⁰¹ Näin tässäkin säännössä voi nähdä tavoitteen erottaa naiset ja miehet toisistaan.

Aihetta käsitellään myös yhteisön lisäsäännöissä. Niiden kolmas sääntö käsittelee sitä, kuinka yhteisön johtajien sairastapauksissa tulee menetellä:

Jos abbedissa, dekaani, varainhoitaja tai kellarinvartija tai minkä tahansa yhteisön priorissa sairastuu ja haluaa tunnustaa syntinsä, pappi ei missään tapauksessa saa lähestyä hänen sänkyään, ja hänet tulee siirtää kappeliin, jossa hän voi tunnustaa syntinsä ja vastaanottaa ehtoollisen, ja kun tämä on saatu päätökseen ja pappi on lähtenyt, tulee hänet viedä takaisin sänkyynsä.³⁰²

Tässä ohjeistuksessa näkyy selvästi se, että myös johtavassa roolissa olevien naisten kohdalla noudatettiin samoja miesten ja naisten erottelemistapoja; heidät siirrettiin kappeliin sen sijaan, että miehet olisi päästetty naisten tiloihin.

Uudessa Mathilden aikaisessa versiossa voi havaita saman tavoitteen erotella miehiä ja naisia. Tämä näkyy esimerkiksi kokoelman 35. säännössä, jossa toistetaan alkuperäisen version 41. sääntö nunnien sairastapauksista. Tällä säännöllä oli todennäköisesti sama Goldin esittämä funktio kuin sillä oli aikaisemmassa kokoelmassa.

Valvonta näkyy sekä alkuperäisessä että uudemmassa kokoelmassa, vaikka uudessa se on selvästi keskeisempi teema. Alkuperäisen kokoelman 33. säännössä määrätään niin, että yhden kokeneemman nunnan vaaditaan vahtivan jatkuvasti muita nunnia.³⁰³ Tätä sääntöä ei löydy myöhemmästä versiosta. Samantyylinen ajatus tulee kuitenkin siellä esiin muissa säännöissä, joissa käsitellään yhteisön jäseniin liittyvää valvontaa. Seuraava esimerkki ilmaistaan osittain myös vanhemmassa kokoelmassa, mutta uudessa versiossa siihen on tehty lisäys. Mathilden aikaisen version 32:n säännön mukaan:

Papin tullessa pitämään messua tulisi nunnien kuorin ovea pitää auki ainoastaan ehtoollisen aikana; ja kun he ovat osallistuneet ehtoolliseen, tulisi abbedissan, dekaanin tai kellarinvartijan aina vahtia heitä. Yhden munkin tulisi pysyä papin ja diakonin kanssa, kun naisille toimitetaan ehtoollista.³⁰⁴

Määräys pitää kuorin ovi kiinni muulloin kuin ehtoollisen aikana ilmaistaan jo

varhaisemmissa säännöissä. Myös vaatimus siitä, että yhden munkin tuli pysyä papin seurana ehtoollisen ajan, on osa ensimmäistä kokoelmaa. Siellä se ilmaistaan 34. säännössä.³⁰⁵

Määräys siitä, että abbedissan, dekaanin tai kellarinvartijan tulisi pitää nunnia silmällä tämän jälkeen, on kuitenkin uutta. Se mahdollisesti kertoo lisääntyneestä valvonnasta yhteisössä.

³⁰¹ Gold 1985, 100.

³⁰² Si abbatissa, decana, cameraria aut celleraria aut alicujus loci priorissa in infirmitate posita sit, volens confiteri, nullatenus ad lectum sacerdos accedat, sed, in capellam transportata, ibi confiteatur et communicetur et, communicata, egresso sacerdote, ad lectum reportetur. TLRAFF II, 428; IIIa, sääntö 3.

³⁰³ TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 33.

³⁰⁴ Ut, sacerdote ad celebrandum missam veniente, numquam aperiatur ostium chori sanctimonialium nisi solummodo ad communicandum; et, quando communicaverint, abbatissa vel decana sive celeraria ibi semper custodiat eas. Ut etiam cum presbytero et levita unus de clericis ad eas communicandas remaneat. TLRAFF II, 414; IIa, sääntö 32.

³⁰⁵ TLRAFF II, 394; Ia, sääntö 34.

Toisaalta myös varhaisemmissa säännöissä määrätään, että yhden kokeneemman nunnan tulisi aina pitää silmällä jokaista nunnaa. Kuten jo kerroin, tätä sääntöä ei kuitenkaan löydy uudemmassa kokoelmasta, mutta sen paikka alkuperäisessä kokoelmassa on mielenkiintoinen. Sitä ennen määrättiin kuorin portista ja sen jälkeen siitä, että yhden munkin tulisi pysyä papin seurana ehtoollisen ajan. Ehkä tuo sääntö on varhaisemmassa kokoelmassa tarkoitettu koskemaan samaa tilannetta eli ehtoollista, vaikka siinä asia ilmaistaankin eri tavoin. Tai ehkä myöhemmän kokoelman laatijat tulkitsivat sen tarkoittavan sitä ja tästä johtuen yhdistivät nuo kolme sääntöä yhdeksi säännöksi ja tarkensivat valvonnan kuuluneen abbedissalle, dekaanille tai kellarinvartijalle sen sijaan, että vastuussa olisi ollut vain joku kokeneemmista nunnista. Myös joissakin muissa säännöissä esimerkiksi kellarinvartijan rooli vaikuttaa lähinnä vain tarkennukselta. Vanhemmassa kokoelmassa 42. säännössä määrätään siitä, että nunnan kuoltua ja hautajaisten jälkeen pappien ja munkkien tuli kantaa ruumis ulos hautausta varten nunnien jäädessä luostariin.³⁰⁶ Uudessa säännössä ohjetta tarkennetaan esimerkiksi mainitsemalla, että kellarinvartijan ja toisen vanhemman nunnan tulisi avata portti miehille, jotka sitten kantaisivat ruumiin hautaan. Tämä kerrotaan Mathilden muokkaaman kokoelman 36. säännössä.³⁰⁷

Valvonta liittyy kiinteästi myöhemmän version uutuuteen eli uusiin virkoihin, joita ensimmäisessä versiossa ei mainita ollenkaan. Näitä olivat dekaani (*decana*), kellarinvartija sekä suntio (*secretana*). Yhteisön jäsenten valvonta näyttää olleen usein heidän, abbedissan tai priorissan vastuulla. Tämä näkyy edellä esitellyissä säännöissä; ulkopuolista tavatessa joko priorissan tai kellarinvartijan tuli olla vahtina, ja ehtoollisen jälkeen puolestaan vastuussa valvonnasta olivat abbedissa, dekaani tai kellarinvartija. 29. säännössä puolestaan määrätään siitä, että alttarin portin sai avata ulkopuolelta ainoastaan kellarinvartija. Samassa säännössä määrätään, ettei kenenkään tulisi mennä kuoriin yksin. Edes kellarinvartija itse ei saanut tehdä näin.³⁰⁸ Tämä sääntö ei kuulu vanhempaan kokoelmaan.

Kellarinvartijan ja suntion rooli valvonnassa näkyy Mathilden versiossa myös 33. säännössä:

Sunnuntaina, kun aamun messu on päättynyt, siunataan vesi, ja kun se on tehty, papin tulee mennä ulos ja kellarinvartijan ja suntion tulee sulkea portti hänen jälkeensä, ja heidän tulee huolehtia, ettei kukaan pappi mene kuoriin yksin mihinkään aikaan päivästä tai yöstä.³⁰⁹

³⁰⁶ TLRAFF II, 394; Ia, sääntö 42.

³⁰⁷ TLRAFF II, 418; IIa, sääntö 36.

³⁰⁸ TLRAFF II, 412; IIa, sääntö 29.

³⁰⁹ Ut die dominica, matutinali missa finita, aqua benedicatur et, benedicta, sacerdos egrediatur et celeraria et secretana ad firmandum ostium post eum videatque celeraria et secretana ne ulli sacerdotes chorum ulla hora diei et noctis soli ingrediantur. TLRAFF II, 414; IIa, sääntö 33.

Todennäköisesti tämä sääntö on liittynyt myös jo aiemmin käsittelemääni teemaan: miesten ja naisten erotteluun. Sillä on mahdollisesti pyritty varmistamaan, etteivät vastakkaiset sukupuolet kohtaisi toisiaan. Tämä sääntö on osittain sama ensimmäisen kokoelman 36. säännön kanssa, jossa määrätään, että aamumessun ja veden pyhittämisen jälkeen nunnien tulisi poistua kulkueessa ilman pappia ja muita miehiä.

Valvonta on keskeistä myös lisäsääntöjen neljännessä säännössä, jonka mukaan nunnien ei pitäisi puhua miehille ”ilman valvojaa, jonka tulisi istua heidän välissään kuunnellen mitä asia koskee ja onko se hyödyllistä”.³¹⁰ Valvojalla on tässä tapauksessa luultavasti tarkoitettu jotakuta yhteisön naispuolisista johtajista, sillä myös muissa kokoelmissa joku näistä määrättiin valvomaan erilaisia tilanteita; kuten jo aiemmin kerroin, esimerkiksi uudistetun version 24. sääntö määrää, että nunnat tarvitsivat abbedissan luvan halutessaan tavata ulkopuolisia, ja että tapaamisen aikana priorissan tai kellarinvartijan tulisi olla vahdissa.

Molemmissa kokoelmissa kuvaillaan myös sitä, kuinka nunnien odotettiin käyttäytyvän niin luostarin sisällä kuin sen ulkopuolellakin. Vanhemmassa versiossa neljännessä säännössä nunnien oletettiin olevan jatkuvasti hiljaa, mutta tämä ei koskenut niitä, jotka hoitivat luostarin ulkopuolisia asioita.³¹¹ Viidennen säännön mukaan myöskään merkkejä ei saanut tehdä, ellei se ollut välttämätöntä.³¹² Uudemmassa kokoelmassa ensimmäisestä kokoelmasta tuttuja ovat käskyt käyttää merkkejä vain tarvittaessa sekä määräys pysyä hiljaa paitsi maallisia asioita hoidettaessa. Jälkimmäiseen tehtiin kuitenkin merkittävä lisäys uudessa versiossa. Mathilden version ensimmäisessä säännössä mainitaan, että ne, jotka hoitivat luostarin ulkopuolisia asioita, olivat vapautettuja hiljaisuuden määräyksestä, mutta heidänkin tuli asioillaan ”puhua pehmeästi eikä äänekkäästi ja sanoen välttämättömiä sanoja”.³¹³ Aihetta käsitellään myös lisäsäännöissä. Niiden toinen sääntö määrää nunnat elämään hiljaisuudessa, mikä vahvistaa Pétronillen sekä Mathilden kokoelmissa annettuja määräyksiä.³¹⁴

Alkuperäisen kokoelman 29. sääntö määrää luostarin sisäisten sekä ulkopuolisten asioiden hoitamisesta seuraavasti:

Heidän tulisi säilyttää luostarin kunnia ja vakavuus sekä sen sisäpuolella että sen ulkopuolella niin hyvin kuin mahdollista.³¹⁵

³¹⁰ Sine custode qui inter ipsos sedeat, audiens quae dicuntur, an utilia sint. TLRAFF II, 428; IIIa, sääntö 4.

³¹¹ TLRAFF II, 388; Ia, sääntö 4.

³¹² TLRAFF II, 388; Ia, sääntö 5.

³¹³ Quae tamen leniter, non in clamosa voce, et necessaria verba loquantur. TLRAFF II, 406; IIa, sääntö 1.

³¹⁴ TLRAFF II, 428; IIIa, sääntö 2.

³¹⁵ Ut honestatem et gravitatem claustralem in quantum poterunt intus et extra custodiant. TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 29.

Näyttää siltä, että nunnilta odotettiin tiukkaa sitoutumista sopivaan käytökseen niin luostarin sisällä kuin sen ulkopuolellakin. Tämä sääntö toistetaan myös uudessa kokoelmassa. Kyseessä on sen kolmas sääntö.³¹⁶

Merkittävää on se, että naisilta ei vaadittu tiukkaa sulkeutumista luostariin, minkä ovat huomanneet myös Mueller sekä Kelso. Vaikka naisia ei luostariin täysin suljettu, voi säännöissä silti nähdä – kuten Kelso on huomauttanut – taipumuksen painottaa suljettua luostarin sisäistä elämää esimerkiksi sääntelemällä kohtaamisia luostarin ulkopuolisten kanssa. Nunnat kuitenkin näyttävät saaneen lähteä luostarista ja hoitaa maallisia asioita. Voisi olettaa, että tämäntyyppiset käskyt koskettivat abbedissan ja priorissan lisäksi myös tavallisia nunnia. Alkuperäisen kokoelman 26. säännössä nimittäin määrätään seuraavasti:

Heidän ei tulisi koskaan poistua luostarista mitään tehtäviä hoitamaan, ellei abbedissa määrännyt heitä tekemään niin.³¹⁷

Tosin on mahdollista, että abbedissa ei kovinkaan usein lähettänyt tavallisia nunnia hoitamaan tällaisia tehtäviä; nunnia ei useinkaan mainittu asiakirjojen todistajaluetteloissa, mistä Gold on kirjoittanut. Vaikuttaa siltä, että tässäkin asiassa valta oli viime kädessä abbedissalla, joka saattoi lähettää nunnansa hoitamaan erilaisia tehtäviä, ja kuten alkuperäisen version sääntö 44 määrää, sai abbedissa vapaasti delegoida tehtäviä haluamallaan tavalla ja kenelle vain. Todennäköisesti näitä tehtäviä annettiin myös yhteisön miesten hoidettavaksi, kuten osoittavat esimerkiksi yhteisön saamiin lahjoituksiin liittyneet asiakirjat, jotka mainitsin aiemmin tutkielmassani.

Naisten maallisten asioiden hoitaminen tai ylipäänsä luostarin ulkopuolelle lähteminen kuitenkin vaati miesseuralaisten läsnäoloa. Alkuperäisen kokoelman 28. säännössä määrätään, että naisten ei tullut ratsastaa yksin vaan heidän seuranaan tuli olla joko kaksi munkkia tai vaihtoehtoisesti yksi munkki ja yksi maallikko.³¹⁸ Maallisten asioiden hoitamiseen liittynyt määräys miesseuralaisista matkan aikana säilyy uudemmassa versiossa, mutta siinä on pieni ero aiempaan. Uudistetussa kokoelmassa 18. säännössä määrätään, että kenenkään ei tullut ratsastaa ilman kahta munkkia ja yhtä maallikkoa tai vähintään ilman yhtä munkkia ja yhtä maallikkoa.³¹⁹ Ehkä muutoksen taustalla oli se, että maallikon mukaan ottaminen nähtiin jostain syystä tärkeämpänä tässä vaiheessa. Ehkä maallisten asioiden luonne on sopinut paremmin maallikon kuin munkin hoidettavaksi. Sukupuolten näkökulmasta muutoksella ei välttämättä ollut sen suurempaa merkitystä.

³¹⁶ TLRAFF II, 406; IIa, sääntö 3.

³¹⁷ Ut ad nulla opera facienda exeant de claustro, praeterquam si impositum est ab abbatissa. TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 26.

³¹⁸ TLRAFF II, 392; Ia, sääntö 28.

Mathilden aikaisessa versiossa käsitellään luostarin ulkopuolista käyttäytymistä vielä tarkemmin. Tähän liittyy uuden kokoelman 19. sääntö, jota ei löydy alkuperäisestä kokoelmasta, ja jossa määrätään seuraavasti:

Kukaan muu kuin abbedissa tai priorissa ei saa puhua matkan aikana ennen kuin he saapuvat majapaikkaansa.³²⁰

Tämä sääntö kertoo siitä, kuinka sekä miesten että naisten tuli matkoilla käyttäytyä, mutta mahdollisesti myös siitä, että sukupuolten kanssakäymistä haluttiin rajoittaa. Jälkimmäinen johtopäätös perustuu siihen, että sääntöjen perusteella matkoilla tuli olla miehiä mukana, ja siten saattaa olla luontevaa olettaa, että sukupuolten välisiä kontakteja haluttiin välttää samalla tavalla kuin niitä pyrittiin rajoittamaan luostarin sisäpuolellakin.

Käsittelen vielä lyhyesti ja tiivistäen sitä, mitkä teemat ovat esillä molemmissa kokoelmissa. Vaikka sääntöihin oli tehty muutoksia ja täysin uusia ohjeita oli annettu tai aikaisempia jätetty pois, merkittävät teemat säilyivät. Säännöissä säilyi ajatus siitä, ettei naisia haluttu sulkea luostariin vaan maallisten asioiden hoitaminen oli myös heidän oikeutensa tai velvollisuutensa. Esimerkiksi määräys siitä, etteivät nunnat saaneet lähteä luostarista asioita hoitamaan, ellei abbedissa ollut sitä pyytänyt, säilyi uudessa versiossa 26. säännössä.³²¹ Myös abbedissan asema säilyi uudessa versiossa, vaikka sääntö Pétronillen roolista ei enää ollutkaan mukana. Abbedissan *conversa* tausta mainittiin tässäkin versiossa Robertin itsensä asettamana vaatimuksena säännössä 38.³²² Samassa säännössä säilyi myös priorissan asema heti abbedissan jälkeisenä auktoriteettina, vaikka vaatimus toisen priorissan *conversa* taustasta hävisi tästä kokoelmasta. Myös hiljaisuuden vaatimus luostarin sisällä säilyi, ja käytös luostarin ulkopuolella määriteltiin lähes samanlaiseksi kuin aiemmassa versiossa. Nunnia vaadittiin esimerkiksi säilyttämään luostarin vakavuus maallisilla asioilla ollessaan. Myös muutoksia tehtiin, ja käyttäytymissäännöt tiukkenivat jonkin verran. Säännöissä määriteltiin esimerkiksi se, kuinka luostarin ulkopuolella tuli puhua sekä se, ketkä saivat puhua majapaikkaan vievän matkan aikana. Muutoksista tai tiukennuksista huolimatta tähän liittyneiden sääntöjen keskeinen ajatus pysyi samana. Säännöissä säilyi myös tavoite erottaa yhteisön miehet ja naiset toisistaan, ja valvonta vaikutti jopa lisääntyneen.

³¹⁹ TLRAFF II, 410; IIa, sääntö 18.

³²⁰ Ut nulla loquatur in itinere nisi abbatissa aut priorissa, donec perveniant ad hospitium. TLRAFF II, 410; IIa, sääntö 19.

³²¹ TLRAFF II, 412; IIa, sääntö 26.

³²² TLRAFF II, 418; IIa, sääntö 38.

3.4 Miesten alisteinen asema

Miehille suunnattuja sääntöjä on vähemmän kuin naisille suunnattuja sekä vanhassa että muokatussa kokoelmassa. Ne käsittelevät osittain samoja aiheita, mutta myös sellaisia teemoja, joista naisten säännöissä ei puhuta. Esimerkiksi omaisuuteen liittyviä aiheita ei naisten säännöissä juurikaan käsitellä. Sekä miesten että naisten säännöissä käsitelty aihe on pukeutuminen, mutta miesten säännöissä sitä käsitellään vähemmän kuin naisten ohjeissa.³²³ Myös sopivaa käyttäytymistä käsitellään. Miehiä ei vaadita käyttämään merkkejä ainoastaan tarpeen niin vaatiessa, mutta alkuperäisen version kolmannessa säännössä määrätään, että myös miesten tuli elää luostarissa hiljaisuudessa.³²⁴ Käsittelen myös miesten sääntöjä aihepiireittäin; ensimmäisenä käsittelen johtamiseen – priorin asemaan sekä naisten johdon hyväksyntään – liittyviä sääntöjä, sitten miesten ja naisten erotteluun liittyviä teemoja ja viimeisenä niitä teemoja, joita naisten säännöissä ei juurikaan käsitellä. Miesten sääntöjä en käsittele täysin samalla tavalla kuin naisten sääntöjä; käsittelen muokattua versiota vain lyhyesti tämän kappaleen lopussa. Tämä johtuu siitä, että sen erot alkuperäiseen kokoelmaan ovat hyvin pieniä eikä niillä ole merkitystä sääntöjen sisällön kannalta. Mitään uutta ei lisätty eikä mitään myöskään poistettu. Muutokset liittyivät lähinnä siihen, että aiemman version erillisiä sääntöjä on yhdistetty, mutta niiden sisältö ei muuttunut. Koska merkittäviä muutoksia ei tehty, säilyivät vanhan version aiheet myös uudessa versiossa, eikä niitä ole tarpeen käydä läpi kahteen kertaan. Näin ollen tässä kappaleessa puhutaan enimmäkseen alkuperäisestä kokoelmasta. On kuitenkin merkittävää, ettei miesten sääntöjä muutettu sisällöllisesti lähes lainkaan samalla, kun naisten sääntöihin tehtiin merkittäviä muutoksia ja lisäyksiä. Ehkä tämä kertoo siitä, että yhteisö tosiaan oli ensisijaisesti naisten yhteisö, jossa miesten rooli oli heille alisteinen. Toisaalta myös naisten säännöissä käsiteltiin jonkun verran miehiä, mikä on hyvä muistaa. Esimerkiksi määräys siitä, että matkan aikana vain abbedissalla tai priorissalla oli lupa puhua, kosketti luonnollisesti myös matkoilla mukana olleita miehiä.

Merkittävä ero eri sukupuolten ohjeiden välillä liittyy käyttäytymiseen rikkomusten ja rangaistusten osalta. Käsittelen näitä aiheita, sillä ne liittyvät myös abbedissan ja priorin rooliin ja siten yhteisön johtamiseen. Naisten säännöissä ei käsitellä lainkaan mahdollisia rikkomuksia. Miesten kokoelmassa aihetta kuitenkin käsitellään useassa säännössä. Näissä säännöissä käsitellään myös abbedissan kohdistuneita rikkomuksia sekä abbedissan roolia

³²³ TLRAFF II, 398–404 (miesten alkuperäiset säännöt) ja 420–426 (miesten muokatut säännöt).

³²⁴ TLRAFF II, 398; Ib, sääntö 3.

yhteisön jättäneiden, mutta takaisin halunneiden, munkkien kohdalla. Varkauksista, väkivallasta, henkilökohtaisen omaisuuden hallussapidosta sekä kapinahenkisyydestä abbedissaa tai prioria kohtaan mainitaan näin säännössä 22:

Jos joku saadaan kiinni rikollisesta teosta, varkaudesta, toisen lyömisestä, omaisuuden omistamisesta tai tottelemattomuudesta ja kapinallisuudesta abbedissaa tai prioria kohtaan, tulee häntä lyödä rajusti, ja hänet tulee lähettää vankilaan.³²⁵

Vaikuttaa siltä, että miesten kohdalla saatettiin noudattaa ankarampia rangaistuskäytäntöjä kuin naisten kohdalla. Tähän saattaa viitata myös se, ettei naisten säännöissä mainita esimerkiksi vankiloiden kaltaisista tiloista mitään. On mahdollista, että miehet eivät aina syystä tai toisesta olleet kuuliaisia prioria eikä edes abbedissaa kohtaan, minkä vuoksi tämä sääntö saatettiin nähdä tarpeelliseksi. Tätä sääntöä seuraa määräys, jonka mukaan vähemmän vakavien rikkomusten kohdalla tuli noudattaa tavanomaista rangaistuskäytäntöä.³²⁶

Yhteisön jättäneiden miesten paluusta päätti abbedissa, mistä kerrotaan 24. säännössä:

Jos tottelematon veli jättää yhteisön ja palaa myöhemmin katuen, abbedissan määräyksestä hänet tulee vastaanottaa majoitustiloihin. Sen jälkeen, kun hän on katunut, hänen tulee anoa armoa abbedissalta, ja tämä voi ottaa hänet takaisin osaksi veljien yhteisöä.³²⁷

Tässä näkyy selvästi se, kuinka abbedissa oli yhteisön todellinen johtaja; mies voi palata takaisin vain hänen, naisen, luvalla. Myös muissa miesten säännöissä käsitellään abbedissan roolia. Niissä tehdään selväksi se, että abbedissa oli yhteisön todellinen johtaja. Uusien jäsenten vastaanottamisesta määrätään 27. säännössä seuraavasti:

Ainoastaan abbedissa voi sallia uusien jäsenten vastaanottamisen osaksi luostarielämää.³²⁸

Tämä muistuttaa naisten muokatun version määräystä siitä, että uuden jäsenen hyväksymisen tuli tapahtua vain abbedissan läsnä ollessa. Säännön teemaa jatketaan myös seuraavassa miesten määräyksessä, jossa ilmoitetaan, ettei muukalaisia saa ottaa miesten yhteisöön ilman abbedissan lupaa.³²⁹ Nämä säännöt ovat uudessa versiossa yhdistetty yhdeksi säännöksi. Kyseessä on kokoelman 25. sääntö.³³⁰

Fontevraudin miehien odotettiin hyväksyvän naisten auktoriteetti. Miesten ja naisten suhteista mainitaan alkuperäisen version toisessa säännössä näin:

³²⁵ Ut, si quis in criminali peccato aut in furto deprehensus fuerit, aut quempiam verberaverit aut proprietatem habuerit aut inobediens et rebellis abbatissae aut prioris suo extiterit, /acriter verberetur et in carcerem mittatur. TLRAFF II, 402; Ib, sääntö 22.

³²⁶ TLRAFF II, 402; Ib, sääntö 23.

³²⁷ Ut, si quis frater inobediens discesserit et postea paenitens redierit, praecepto abbatissae in hospitio recipiatur et, post peractam paenitentiam, ab abbatisa misericordiam requirat et per eam in conventu fratrum recipiatur. TLRAFF II, 402; Ib, sääntö 24.

³²⁸ Ut nullus praesumat quemlibet ad religionem suscipere nisi abbatissa. TLRAFF II, 402; Ib, sääntö 27.

³²⁹ TLRAFF II, 404; Ib, sääntö 28.

³³⁰ TLRAFF II, 426; Iib, sääntö 25.

Heidän tulee elää luostarin yhteisöllistä elämää ilman henkilökohtaista omaisuutta, ja heidän tulee olla tyytyväisiä niihin asioihin, joita nunnat heille antavat.³³¹ Näyttää siltä, että miesten rooli yhteisössä tosiaan oli alisteinen naisille. Tämä näkyy toki jo edellä mainituissa abbedissan roolia käsitelleissä määräyksissä.

Naisten sääntöihin verrattaessa mielenkiintoisin sääntö on alkuperäisen kokoelman sääntö 20:

Vilja, viini, kala, denaarit ja kaikki välttämättömyystarvikkeet tulisi antaa kellarinvartijalle, ja hän jakaa ne abbedissan ja priorissan ohjeistuksen mukaan.³³² Tässäkin säännössä näkyy selvästi se, että naiset olivat vastuussa yhteisön johtamisesta. Tämä sääntö on kuitenkin osittain ristiriitainen naisten sääntöjen kanssa. Se muistuttaa naisten alkuperäisten sääntöjen 47. sääntöä siitä, että lahjoitusten, kuten kanojen ja hevosten, tuli päätyä priorissalle, joka sitten valmisti niistä ruokaa. Tässä säännössä mainitaan, että myös esimerkiksi kymmenysten (*decimae denariorum*) tuli päätyä priorissalle. Sama määräys löytyy myös naisten muokatusta versiosta, jossa se ilmaistaan säännössä 39.³³³ Nämä säännöt saattoivat olla samat miesten säännön kanssa, vaikka niissä oli eroja. Toisaalta on myös mahdollista, että naisten säännöissä puhutaan ainoastaan erilaisista lahjoituksista, joita yhteisölle annettiin ja miesten säännöissä puolestaan tuotteista, joita yhteisössä tarvittiin ja oli jatkuvasti. Olihan naisten rooli yhteisössä enemmän hengellinen, kun taas miesten vastuulla oli hoitaa arkipäiväisempiä asioita. Miesten säännössä mainitaan myös välttämättömyystarvikkeet, mikä tukee tätä ajatusta. Tosin kaikissa näistä kuitenkin mainitaan kolikot tai kymmenykset. Joka tapauksessa säännöt ovat hyvin samantyylliset. Asia kuitenkin monimutkaistuu edelleen kellarinvartijan roolin takia. Häntä ei mainita naisten ensimmäisessä kokoelmassa lainkaan vaan hän ilmaantuu vasta muokattuun versioon. Miesten säännöissä hänet kuitenkin tämän perusteella mainitaan jo vanhassa versiossa.

Miesten yhteisössä oli oma miespuolinen prior, mutta naisten sääntöjen perusteella hänen valtansa asettui jonnekin abbedissan ja priorissan jälkeen; olihan abbedissa ylin auktoriteetti ja priorissa hänestä seuraava. Yhteisön miesten tuli kuitenkin totella myös prioria, sillä alkuperäisen kokoelman 10. säännön mukaan he eivät saaneet sunnuntaisin ja juhlapäivinä messun jälkeen poistua ennen kuin tämä antoi siihen luvan.³³⁴

Miesten ja naisten suhteisiin liittyen käsitellään hieman myös sukupuolten erottelua, mitä käsitellään myös naisten säännöissä. Alkuperäisen kokoelman säännössä 15 määrätään,

³³¹ Ut claustralem et comunem vitam sine proprio teneant, contenti his quae sibi a sanctimonialibus collata fuerint. TLRAFF II, 398; Ib, sääntö 2.

³³² Ut annona et vinum et pisces et denarii et omnia necessaria veniant in manum cellerariae et ipsa distribuat cum consilio et praecepto abbatissae et majoris priorissae. TLRAFF II, 402; Ib, sääntö 20.

³³³ TLRAFF II, 418; IIa, sääntö 39.

³³⁴ TLRAFF II, 400; Ib, sääntö 10.

että miehet eivät saaneet päästää naisia rakennuksiinsa tekemään töitä.³³⁵ Tämä sääntö muuttuu hieman muokatussa versiossa. Siellä 15. säännössä työn mainitaan koskevan miesten omia töitä.³³⁶ Tämä muutos ei merkittäväällä tavalla muuttanut määräyksen sisältöä, ja jo vanhassa versiossa olleen säännön saattoi ymmärtää tarkoittavan nimenomaan sellaista työtä, joka oli tarkoitettu miesten itsensä hoidettavaksi. Myös Gold on huomauttanut tämän säännön todennäköisesti pyrkineen estämään naisten käyminen miesten tiloissa. Viitteessä hän huomauttaa, että naisilla on mahdollisesti tarkoitettu naispuolista palvelusväkeä eikä nunnia.³³⁷

Verrattaessa miesten ja naisten sääntöjä eron voi huomata myös siinä, että miesten säännöissä käsitellään esimerkiksi rahaan ja omaisuuteen sekä eläinten kasvatukseen liittyviä aiheita, joita naisten säännöissä ei juurikaan käsitellä. Miesten alkuperäisessä kokoelmassa esimerkiksi säännössä 11 kielletään toimimasta takaajina³³⁸ ja säännössä 17 antamasta omaisuuttaan maallikoiden käyttöön.³³⁹

³³⁵ TLRAFF II, 400; Ib, sääntö 15.

³³⁶ TLRAFF II, 422; Ib, sääntö 15.

³³⁷ Gold 1985, 100.

³³⁸ TLRAFF II, 400; Ib, sääntö 11.

³³⁹ TLRAFF II, 400; Ib, sääntö 17.

4 Johtopäätökset

Robert Arbrisseliläinen perusti Fontevraudin yhteisön ympäristössä, jossa reformi oli keskeinen piirre. Tuolloin vaikuttanut gregoriaanisena reformina tunnettu muutosliike vastusti esimerkiksi papiston avioliittoja ja maallikoiden liiallista sekaantumista kirkon asioihin. Reformin ideaalit vaikuttivat myös Robertiin, ja hän itsekkin pyrki edistämään reformiajatuksia esimerkiksi työskennellessään Rennesissä Silvestren pyynnöstä. Gregoriaanisen reformin lisäksi tuolloin tapahtui myös muita huomionarvoisia muutoksia. Esimerkiksi luostarien perustajien taustat monipuolistuivat; aiemmin yläluokka oli ollut keskeisessä roolissa, mutta nyt osallistujina oli enemmän esimerkiksi piispoja sekä karismaattisia erakoita ja saarnaajia. Tässä yhteydessä on ymmärrettävää, että myös Robert – erakko ja kiertelevä saarnaaja – houkutteli ympärilleen seuraajien joukon.

Reformien on usein nähty olleen epäsuotuisia naisille. Ainakin reformien retoriikka saattoi toisinaan sisältää hyvin naisvastaisia näkemyksiä. Naisvastaisuutta on kuitenkin kyseenalaistettu ja hyvästä syystä. Esimerkiksi naisluostarien määrän kasvu Luoteis-Euroopassa Gregorius VII:n valinnan jälkeen on osoitus päinvastaisesta. Päinvastaisesta todistaa myös esimerkiksi naiskeskeiset liikkeet, joita tuolloin perustettiin; Fontevraudin lisäksi naisille merkittäviä liikkeitä olivat esimerkiksi Paraclet Ranskassa ja Sempringham Englannissa. Mieskeskeiset liikkeet hyväksyivät ainakin aluksi naisten yhteisöjä rinnalleen, vaikka myöhemmin alkoivat usein ajaa naisten poissulkemista. Tämäkään ei toisin ole täysin selvää, sillä esimerkiksi sisterssiläisten tapauksessa ei välttämättä ollut kyse naisvastaisuudesta vaan kyse saattoi yksinkertaisesti olla siitä, ettei liikkeellä ollut tarpeeksi resursseja ottaa vastaan kaikkia niitä naisia, jotka liikkeeseen olisivat halunneet liittyä.

Fontevraud ei ollut ainoa naisille merkittävä liike, mutta se oli hyvin omalaatuinen ja menestyksekkäs. Gold, Mueller sekä Kelso ovat esittäneet näkemyksiään siitä, miksi Fontevraud erosi muista aikansa liikkeistä ja siitä, miksi se menestyi niin hyvin. He kaikki ovat nostaneet jollain tavalla esiin naisten roolin yhteisössä. Gold on tuonut esiin esimerkiksi sen, kuinka naisten jo liikkeen alussa institutionalisoitu rooli saattoi olla hyvin merkittävä seikka liikkeen menestyksen näkökulmasta. Mueller on puhunut Robertin näkemyksestä, jossa luostarielämä haluttiin pitää osittain maailmasta erillisenä, mutta kuitenkin siihen edelleen kuuluvana, ja siitä kuinka tuo näkemys saattoi olla esimerkiksi naisten tiukan luostariin sulkeutumisen puutteen taustalla. Kelso puolestaan on puhunut maallikkomunkkien roolista yhteisössä ja siitä, kuinka Fontevraudissa abbedissa sai itse palkata heidät, mikä mahdollisti naisten vallan jatkuvuuden yhteisössä.

Naisten rooli ja heille annettu valta ovat hyvin keskeisiä teemoja Fontevraudia tutkittaessa. Tutkielmani tärkeimmäksi johtopäätökseksi voin kertoa sen, että yhteisössä valta todella annettiin naisille, ja tämä ilmaistiin hyvin selkeästi ja jättämättä mitään arvailujen varaan. Johtopäätös siitä, että valta määriteltiin naisille kuuluvaksi, perustuu keskiaikaisiin lähteisiin: se näkyy erityisesti yhteisön säännöissä, mutta tämän lisäksi myös André'n kirjoittamassa elämäkerrassa Robertista.

Naisille suunnatuissa säännöissä valta keskitetään hyvin selvästi naisille. Tämä näkyy sekä alkuperäisessä kokoelmassa, joka viimeisteltiin Pétronillen aikana jossain vaiheessa vuoden 1115 jälkeen, että Mathilden vuosien 1149–1150 välillä uudelleen muotoilemassa kokoelmassa. Säännöt määrittelevät naisten aseman johtajina erityisesti niissä säännöissä, jotka käsittelevät abbedissan ja priorissan roolia.

Alkuperäisessä kokoelmassa abbedissan rooli yhteisön ylimpänä auktoriteettina ilmaistaan selvästi. Hän vaikuttaa saaneen päättää yhteisön asioista ilman, että kukaan muu pystyi ylittämään hänen valtaansa. Hän esimerkiksi määräsi säännön 18 mukaan siitä, ketkä saatiin päästää yhteisöön vierailemaan sekä säännön 26 mukaan siitä, milloin muut yhteisön jäsenet saivat poistua luostarista. Mielenkiintoinen on erityisesti 44. sääntö alkuperäisestä kokoelmasta, jossa yhteisön abbedissa Pétronille mainitaan nimeltä; säännössä kerrotaan Robertin valinneen hänet, ja että myös muut yhteisön jäsenet hyväksyivät tämän valinnan. Tässä säännössä valta annetaan hyvin selvästi Pétronille, joka asetetaan huolehtimaan ja päättämään koko Fontevraudin asioista. Myöhemmästä kokoelmasta kyseistä sääntöä ei löydy. Tämän voi selittää se, että jälkimmäinen versio on seuraavan abbedissan, Mathilden, muokkaama. Tuntuu luontevalta ajatella, ettei Mathilde enää kokenut Pétronillen nimen mainitsemista välttämättömänä.

Jälkimmäisessä kokoelmassa jatketaan samaan tapaan abbedissan auktoriteettia korostaen. Sieltä löytyy esimerkiksi sääntö 22, joka ei kuulu alkuperäiseen kokoelmaan, ja jossa mainitaan, ettei edes dekaani tai priorissa saanut päättää uusien jäsenten ottamisesta yhteisöön; abbedissan tuli olla läsnä. Myös esimerkiksi säännön 28 mukaan abbedissan läsnäoloa vaadittiin ulkopuolisten halutessa luostariin. Hyväksynnän vaatimuksen voi todennäköisesti ajatella kuuluneen läsnäolon vaatimukseen. Tosin siinä hyväksytään vierailu abbedissan poissa ollessa silloin, kun vierailija on rikas mies tai pyhiinvaeltaja, mutta tämä ei välttämättä vähentänyt abbedissan valtaa eikä varsinkaan naisten valtaa, sillä säännössä määrätään, että toisen merkittävän auktoriteetin eli priorissan tai vaihtoehtoisesti kellarinvartijan tulisi olla paikalla.

Abbedissan jälkeen seuraavana auktoriteettina oli priorissa, mikä tehdään samalla tavoin hyvin selväksi molemmissa kokoelmissa. Alkuperäisessä kokoelmassa säännössä 45 tehdään selväksi, että priorissa on abbedissasta seuraavana johdossa, ja että häntä tulee koko Fontevraudin liikkeessä totella. Säännössä 46 puolestaan kerrotaan, että abbedissan kuollessa priorissa hoitaa hänen tehtäviään. Nämä säännöt löytyvät myös Mathilden muokkaamasta kokoelmasta. Säännöissä selvästi annetaan valta naisille ja erityisesti juuri näille kahdelle naiselle, abbedissalle ja priorissalle.

Myös muiden korkeammassa asemassa olleiden naisten, kuten kellarinvartijan, asemaan voi katsoa kuuluneen arvovaltaa ja auktoriteettia. Näiden naisten tehtävänä oli usein yhteisön jäsenten valvonta, minkä voi katsoa ilmentävän jonkinlaista johtajuutta. Mathilden muokkaamassa kokoelmassa esimerkiksi sääntö 33 määrää siitä, että kellarinvartijan sekä sution tulisi huolehtia siitä, etteivät papit menisi kuoriin yksin.

Naisten valta ilmaistaan täysin selvästi myös miesten säännöissä. Tässä yhteydessä puhun vain miesten alkuperäisistä säännöistä, sillä erot niiden ja muokattujen välillä ovat pieniä. Naisten valta näkyy esimerkiksi säännössä 22, jossa määrätään rangaistuksesta esimerkiksi silloin, kun mies kapinoo abbedissaa tai prioria vastaan; miesten tuli siis totella naista ja tietty myös miestä, prioria.

Abbedissan suuremmasta vallasta prioriin nähden kuitenkin kertoo sääntö 27, jonka mukaan vain abbedissa voi päättää yhteisöön otettavista uusista jäsenistä. Abbedissan valta ylittää myös muiden yhteisön naisten vaikutusvallan tässä asiassa, mikä tehdään selväksi jo aiemmin mainitsemassani naisten Mathilden aikaisessa 22. säännössä. Uusien jäsenten vastaanottaminen näyttää olleen täysin abbedissan käsissä.

Miesten säännöissä naisten vallasta todistaa myös sääntö 24, jonka mukaan kapinoineen ja yhteisön jättäneen miehen paluusta päättää ainoastaan abbedissa, ja jolta miehen tulee anoa armoa takaisin päästäkseen. Selvimmin naisten valta näkyy kuitenkin miesten toisessa säännössä, jossa mainitaan, että miesten tulee tyytyä niihin asioihin, joita nunnat heille antavat. Tätä selkeämmin ei naisten valtaa voisi ilmaista. Miesten alistainen asema ilmaistaan selvästi myös heidän sääntöjensä johdannoissa, joissa heidän kerrotaan palvelevan naisia ja olevan tottelevaisia heitä kohtaan. Vaikuttaa siltä, että naisten valta ilmaistaan miesten säännöissä jopa selkeämmin kuin naisten säännöissä, mikä tietty on järkeenkäypää sen takia, että heidän alistumisensa on todennäköisesti haluttu tuoda selkeästi esille yhteisössä, jossa valta annettiin naisille.

Fontevraud oli sekä miehiä että naisia hyväksynyt yhteisö, vaikka naisten rooli oli selvästi merkittävämpi. Miesten läsnäolo kuitenkin johti tarpeeseen erotella sukupuolet

toisistaan. Erottelu on ymmärrettävää ottaen huomioon Robertia vastaan esitetyn kritiikin, minkä Mueller ja Jessee ovat yhdistäneet tähän erottelun tavoitteeseen. Jessee on ehdottanut, että Robert mahdollisesti vastasi Marboden kritiikkiin lähettämällä osan silloisista seuraajistaan pois ja asettamalla loput asumaan Fontevraudiin, ja Jean de Pétignyn ajatukseen viitaten, että yhteisön säännöt saattoivat olla vastaus Geoffroilta saatuun kritiikkiin. Myös Mueller on ehdottanut, että Fontevraudiin asettuminen ja naisille ja miehille rakennetut erilliset tilat olivat Robertin tapa välttää syytöksiltä harhaopista. On hyvä muistaa myös Baudrin kirjoittama elämäkerta, jossa Fontevraudiin asettumisen taustalla sanotaan olevan halu elää ”ilman skandaalia”; tämä mahdollisesti kertoo siitä, että naisten ja miesten yhteiselo saattaisi aiheuttaa jonkinlaisia ongelmia tai kritiikkiä.

Säännöt joka tapauksessa selvästi kannattavat sukupuolten tarkkaa erottelemista. Esimerkiksi se, kuinka sairaiden nunnien tapauksessa tuli menetellä (naisten alkuperäinen sääntö 41 ja naisten muokattu sääntö 35), todennäköisesti kertoo, kuten myös Gold on ehdottanut, halusta pitää miehet naisten tilojen ulkopuolella. Tämä kosketti kolmannen lisäsäännön mukaan myös yhteisön johdossa olleita naisia, jotka tuli sairaina viedä kappeliin sen sijaan, että pappi olisi tuotu heidän luo. Samoin miesten alkuperäisen kokoelman 15. säännön ohjeistus siitä, ettei miesten tulisi päästää naisia tekemään töitä rakennuksiinsa, kertoo todennäköisesti siitä, että naisten käyminen miesten tiloissa haluttiin estää. Miesten ja naisten erottelu oli sääntöjen lisäksi osana yhteisöä myös siinä tavassa, jolla se rakennettiin. Miehille ja naisille oli omat yhteisönsä, ja niiden sijainnilla oli merkitystä esimerkiksi sen kannalta, mikä ensimmäisenä näkyi luostarissa vierailleiden silmiin. Erottelu näkyi myös siinä, miten yhteisön kirkko suunniteltiin niin, että molemmat sukupuolet pääsivät sitä käyttämään.

Erottelun teema ei suoraan liity naisten vallankäyttöön, mutta halusin tuoda teemaa kuitenkin esille, sillä on keskeistä ymmärtää sitä, kuinka sukupuolten yhteiselo suunniteltiin käytännössä yhteisössä, jossa asui sekä miehiä että naisia, ja jossa naiset olivat johtavassa roolissa. Tutkimuksessani tuli esille, kuinka joissakin muissa liikkeissä naisia saatettiin pyrkiä erottamaan miehistä. Fontevraudissa näin ei kuitenkaan tapahtunut vaan miesten ja naisten yhteiselo jatkui, ja tästä syystä on mielenkiintoista ymmärtää sitä, miten heidän elämänsä samassa yhteisössä onnistui tai millaiseksi se haluttiin järjestää. Mielenkiintoinen jatkotutkimusaihe olisikin esimerkiksi se, erosiko miesjohtoisessa myös naisia asuttaneessa luostarissa sukupuolten erottelu jollain tavalla Fontevraudista.

Pohdittaessa Robertin motiiveja tavalleen jakaa valta keskeistä on muistella hänen suhtautumistaan *cura monialiumiin*. Robert näki naisten palvelemisen ja huolenpidon olevan

tärkeää myös miesten kannalta; hän näki naisten palvelemisen olevan tärkeää ”omien sielujemme pelastuksen vuoksi”, jos uskomme Andrèn kuvausta. Myös Johanneksen evankeliumiin sisältyvä Jeesuksen äidin antaminen Johanneksen huomaan Jeesuksen kuoleman jälkeen näkyi Robertin ajattelussa tai ainakin Fontevraudin liikkeessä; Andrèn mukaan Robertin perustamat uudet yhteisöt naisille omistettiin Marialle ja miesten yhteisöt Johannekselle. Robert ei suinkaan ollut ainoa mies, joka piti tuota Raamatun kohtaa tärkeänä. Robertilla näyttää olleen selkeä ja yleisesti hyväksytty perustelu *cura monialiumille*, mutta se ei vielä selitä sitä, miksi hän keskitti vallan niin vahvasti naisille. Se auttaa ymmärtämään halua huolehtia naisten tai nunnien asioista, mutta olisihan hän tästä huolimatta voinut keskittää vallan myös miehille, kuten esimerkiksi Abélard, joka hyödynsi noita samoja ajatuksia, ainakin suunnitelmissaan teki; naisluostarien tuli Abélardin mukaan olla miesluostarin alaisuudessa.

Robertin syy vallan keskittämiseen niin vahvasti naisille saattaa jäädä selvittämättä ainakin tämän työn osalta. Hän ja hänen yhteisönsä ovat kuitenkin äärimmäisen mielenkiintoisia aiheita. Robert oli mies, joka selvästi arvosti naisia, sillä muuten hän ei todennäköisesti olisi perustanut Fontevraudia, jossa naisten valta ilmaistiin niin selkeästi. Fontevraud oli yhteisö, jossa naiset – erityisesti yhteisön abbedissa ja priorissa – olivat vallan kahvassa, ja jossa miesten rooliksi jäi naisten palveleminen. Fontevraud oli myös yhteisö, jossa naisten elämää ei täysin suljettu luostariin, ja jossa abbedissaksi haluttiin valita luostarin ulkopuolella elänyt nainen luostarineitsyen sijaan. Jälkimmäistä tosin ei kauaa pystytty ylläpitämään, mutta sen olemassaolo yhteisön perustajan toiveena on kuitenkin mielenkiintoinen. Fontevraud oli kaikin puolin kiehtova yhteisö, jota voisi tutkia eri näkökulmista loputtomiin.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Painetut lähteet

TLRAFF (=The Two Lives of Robert of Arbrissel, Founder of Fontevraud)

Dalarun, Jacques, Geneviève Giordanengo, Armelle Le Huërou, Jean Longère, Dominique Poirel & Bruce L. Venarde. Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: Légendes, écrits et témoignages. The Two Lives of Robert of Arbrissel, Founder of Fontevraud: Legends, Writings, and Testimonies. Édition des sources avec introductions et traductions françaises. With English Summaries of Introductions and Complete Translations of the Sources. Osa I, Légendes (Les Vitae: 1); osa II, Écrits (Les Statuts De Fontevraud: 1); osa III, Témoignages (La Lettre De Marbode De Rennes: 1 & La Lettre De Geoffroy De Vendôme: 2). Sarjassa Disciplina Monastica (4). Turnhout: Brepols, 2006.

Raamattu (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama Uuden ja Vanhan testamentin suomennos sekä 2007 hyväksytyt Vanhan testamentin apokryfikirjat. Suomen Pipliaseura.
<https://raamattu.fi/kaannokset/KR92>.

Kirjallisuus

Allies, Neil (2010). Re-Evaluating Monastic Rules: Style and Literary Purpose in the Rule of Isidore. *The Downside Review* 128:450, 1–18. DOI: 10.1177/001258061012845001.

Dalarun, Jacques & Bruce L. Venarde, toim. (2006). *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation in the Middle Ages*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Deanesly, Margaret, toim. (1969). *A History of the Medieval Church, 590-1500*. London; New York: Routledge (9th ed.).
<http://search.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=115813&site=ehost-live&scope=site>.

Dickson, Gary (2012). Charisma, Medieval and Modern. *Religions* 3:3, 763–789. DOI: 10.3390/rel3030763.

Duby, Georges, toim. (1991). *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*. Englannin kielelle kääntänyt Elborg Forster. Baltimore: Johns Hopkins University Press (Johns Hopkins paperbacks ed.). <https://hdl-handle-net.libproxy.helsinki.fi/2027/heh.01186>.

Elkins, Sharon K., toim. (1988). *Holy Women of Twelfth-Century England*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press. <https://hdl-handle-net.libproxy.helsinki.fi/2027/heh.04166>.

Esperdy, Gabrielle (2005). The Royal Abbey of Fontevrault: Religious Women & the Shaping of Gendered Space. *Journal of International Women's Studies* 6:2, 59–80. <https://vc-bridgew-edu.libproxy.helsinki.fi/jiws/vol6/iss2/5> (luettu 1.11.2020).

- Forsyth, Ilene H. (1986). The Vita Apostolica and Romanesque Sculpture: Some Preliminary Observations. *Gesta* 25:1, 75–82. DOI: 10.2307/766900.
- Gold, Penny Schine, toim. (1985). *The Lady & the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*. Sarjassa Women in Culture and Society. Chicago: University of Chicago Press. <https://ebookcentral-proquest-com.libproxy.helsinki.fi/lib/helsinki-ebooks/detail.action?docID=488097>.
- Griffiths, Fiona J. (2004). ‘Men’s Duty to Provide for Women’s Needs’: Abélard, Heloise, and Their Negotiation of the *Cura Monialium*. *Journal of medieval history* 30:1, 1–24. DOI: 10.1016/j.jmedhist.2003.12.002.
- Griffiths, Fiona J. (2008). The Cross and the Cura monialium: Robert of Arbrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform. *Speculum* 83:2, 303–330. DOI: 10.1017/S0038713400013348.
- Griffiths, Fiona J. (2013). Women and Reform in the Central Middle Ages. Judith Bennett & Ruth Karras (toim.), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Oxford University Press (1st ed.), 447–460. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199582174.013.036. (Kirjan luku).
- Griffiths, Fiona J. & Julie Hotchin (2014). Women and Men in the Medieval Religious Landscape. Fiona J. Griffiths & Julie Hotchin (toim.), *Partners in Spirit: Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*. Turnhout: Brepols, 1–45. <https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1484/M.MWTC-EB.1.102040>. (Kappale kirjassa).
- Herlihy, David, toim. (1985). *Medieval Households*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://hdl-handle-net.libproxy.helsinki.fi/2027/heb.06457>.
- Jessee, W.Scott (1994). Robert d'Arbrissel: Aristocratic patronage and the question of heresy. *Journal of Medieval History* 20:3, 221–235. [https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1016/0304-4181\(94\)90002-7](https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1016/0304-4181(94)90002-7).
- Johnson, Penelope D., toim. (1991). *Equal in Monastic Profession: Religious Women in Medieval France*. Chicago: University of Chicago Press. <http://search.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=274216&site=ehost-live&scope=site>.
- Kelso, Carl, Jr. (1991). Women in Power: Fontevrault and the Paraclet Compared. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22:1, 55–69. <https://escholarship.org/uc/item/7zk7n9c1> (luettu 10.7.2021).
- Lester, Anne E., toim. (2011). *Creating Cistercian Nuns: The Women’s Religious Movement and Its Reform in Thirteenth-Century Champagne*. Ithaca: Cornell University Press. <https://ebookcentral-proquest-com.libproxy.helsinki.fi/lib/helsinki-ebooks/detail.action?docID=3138261>.
- Makowski, Elizabeth (2011). Cloister Contested: *Periculoso* as Authority in Late Medieval *Consilia*. *The Jurist* 71:2, 334–348. DOI: 10.1353/jur.2011.0009.

- McDougall, Sara (2013). The Making of Marriage in Medieval France. *Journal of family history* 38:2, 103–121. DOI: 10.1177/0363199013484680.
- Mueller, Annalena (2013). From Charismatic Congregation to Institutional Monasticism: The Case of Fontevraud. *The American Benedictine Review* 64:4, 428–444.
<http://search.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=93355663&site=ehost-live&scope=site> (luettu 5.4.2021).
- Porter, J. M. B. (1997). Fontevrault looks back to her founder: Reform and the attempts to canonize Robert of Arbrissel. *Studies in Church History* 33, 361–377.
doi:10.1017/S0424208400013346.
- Possing, Birgitte (2014). Elämä Pelissä: Biografian historia ja vastuu. Heini Hakosalo, Seija Jalagin, Marianne Junila & Heidi Kurvinen (toim.), *Historiallinen elämä: biografia ja historiantutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 62–78.
- Salmesvuori, Päivi (2013). Biografia ja kirkkohistorian tutkimus. Jaakko Olavi Antila, Esko M. Laine & Juha Meriläinen (toim.), *Kristinuskon historian tutkimusalat ja metodit*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 30–49.
- Schreiner, Klaus (2008). Pastoral Care in Female Monasteries: Sacramental Services, Spiritual Edification, Ethical Discipline. Jeffrey F. Hamburger & Susan Marti (toim.), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*. New York: Columbia University Press, 225–244.
- Simmons, Loraine N. (1992). The Abbey Church at Fontevraud in the Later Twelfth Century: Anxiety, Authority and Architecture in the Female Spiritual Life. *Gesta* 31:2, 99–107.
DOI: 10.2307/767043.
- Sorrentino, Janet (2002). In Houses of Nuns, in Houses of Canons: a Liturgical Dimension to Double Monasteries. *Journal of medieval history* 28:4, 361–372. DOI: 10.1016/S0304-4181(02)00040-4.
- Tosh, John, toim. (2015). *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of History*. London: Routledge/Taylor & Francis Group (Sixth edition).
<https://ebookcentral-proquest-com.libproxy.helsinki.fi/lib/helsinki-ebooks/detail.action?docID=1974277>.
- Venarde, Bruce L., toim. (1997). *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890-1215*. Ithaca: Cornell University Press.
<http://search.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=1814666&site=ehost-live&scope=site>.